Gustavo Bueno

¿Qué es la Bioética?

φñ

Biblioteca
Filosofía en español

La **Biblioteca Filosofía en español**, que publica la *Fundación Gustavo Bueno*, tiene por objeto ofrecer obras de interés filosófico escritas, traducidas o comentadas en lengua española. Partimos del principio de que la filosofía es indisociable del idioma en el que se expresa, porque la filosofía no es una ciencia exacta, ni por tanto puede ser expuesta en un lenguaje formal, sino que precisa necesariamente de un lenguaje natural (lo que no excluye la utilización incidental de recursos algebraicos). Suponemos también que no todos los idiomas tienen la misma capacidad para poder analizar y comprender la realidad desde un punto de vista filosófico. Cada idioma adquiere la medida de su capacidad como elemento de un complejo proceso social histórico, determinado en el transcurso de los siglos y que no se puede improvisar. La reflexión filosófica sólo puede alcanzar un nivel crítico efectivo cuando dispone de un idioma compartido por un número de hablantes, repartidos en diferentes naciones y culturas, cuyo volumen permita una confrontación ideológica en el ámbito de la propia lengua. El español, desde sus primeras formas romances, sirvió para la expresión de doctrinas filosóficas: acaso fue el primer idioma moderno utilizado en un discurso filosófico. Desde sus principios fue adquiriendo una inusitada capacidad para expresar directamente discursos filosóficos y para asimilar mediante la traducción, sirviendo el romance de lengua intermedia entre el griego, el árabe y el latín, ya en la escuela de traductores de Toledo, pensamientos formulados en otros idiomas clásicos. El descubrimiento de América determinó que el español comenzase a ser un idioma multinacional y universal, en función de un imperio no depredador, sino generador de futuras sociedades políticas, en las que desde muy pronto la filosofía estuvo presente en las nuevas universidades e instituciones. La gran escolástica española, precisamente por las necesidades derivadas del imperio católico, fue escrita en latín, y esta es la razón que explica la relativa exigüidad de la filosofía sistemática escrita en español, mientras que los ciclos de las filosofías escritas en francés, en inglés o en alemán, pudieron comenzar y, para decirlo todo, terminar acaso según sus ritmos propios. La **Biblioteca Filosofía en español** espera poder servir como instrumento para la exposición de las diferentes perspectivas sistemáticas que ya se anuncian en lengua española, y por supuesto para canalizar en español cualquier otro tipo de pensamiento filosófico construido en otra lengua. No se pretende volver a enarbolar la vieja idea de que la filosofía española sólo puede nutrirse de su propio pasado. Una filosofía viva debe alimentarse necesariamente del presente universal, tal como este pueda reflejarse a través del propio idioma, a fin de poder construir las ideas adecuadas y el sistema de las mismas que la realidad determine.

www.fgbueno.es
www.filosofia.org

Fundación Gustavo Bueno

Avenida de Galicia 31 · 33005 Oviedo (España)

El 17 de marzo de 1998 el Ayuntamiento de Oviedo cedió por unanimidad durante cincuenta años el uso de este edificio como sede de la Fundación Gustavo Bueno

¿Qué es la Bioética?

φñ
Biblioteca
Filosofía en español

La «Bioética» es una disciplina muy reciente y se encuentra en un periodo de expansión. Es además una disciplina que suele ir acompañada de un gran prestigio. Se invoca su nombre y su autoridad como criterio decisivo para formar nuestros juicios acerca de las cuestiones más urgentes que en torno a la vida se nos plantean: ¿es lícita la clonación?, ¿es una conducta bioética elegir, en las listas de espera de un hospital quirúrgico, a un joven con gran esperanza de vida dejando postergado a un viejo decrépito? En este libro el filósofo Gustavo Bueno ofrece *¿Qué es la Bioética?. Hacia una Bioética materialista. Estatuto gnoseológico de la Bioética, Principios y reglas de una Bioética materialista. Ensayo de análisis de cinco cuestiones desde la Bioética materialista.*

Gustavo Bueno

¿Qué es la Bioética?

φñ

Biblioteca Filosofía en español
Fundación Gustavo Bueno
Pentalfa Ediciones
Oviedo 2001

Reservados todos los derechos. Queda terminantemente prohibido reproducir este libro, total o parcialmente, sin la previa y expresa autorización escrita del editor. No se autoriza la utilización de este ejemplar para su alquiler o préstamo público.

© 2001 Fundación Gustavo Bueno
Avenida de Galicia 31 / 33005 Oviedo (España)
Tel [34] 985 245 857 / Fax [34] 985 245 649
http://www.fgbueno.es
© 2001 Pentalfa Ediciones (Grupo Helicón S.A.)
Apartado 360 / 33080 Oviedo (España)
Tel [34] 985 985 386 / Fax [34] 985 985 512
http://www.helicon.es
Diseño y composición: Piérides C&S.
Edición preparada por: Meletea CJR
Imprime: Sociedad de Artes Gráficas J. Martínez (Santander)
ISBN 84-930676-7-9 (Fundación Gustavo Bueno)
ISBN 84-7848-504-4 (Pentalfa Ediciones)
Depósito Legal: SA-670-2001

grupo helicón

¿Qué es la Bioética?

Hacia una Bioética materialista

Estatuto gnoseológico de la Bioética

Principios y reglas de una Bioética materialista

Ensayo de análisis de cinco cuestiones desde la Bioética materialista

¿Qué es la Bioética?

La «Bioética» es una disciplina muy reciente y se encuentra en un periodo de expansión. Es además una disciplina que suele ir acompañada de un gran prestigio. Se invoca su nombre y su autoridad como criterio decisivo para formar nuestros juicios acerca de las cuestiones más urgentes que en torno a la vida se nos plantean: ¿es lícita la clonación?, ¿es una conducta bioética elegir, en las listas de espera de un hospital quirúrgico, a un joven con gran esperanza de vida dejando postergado a un viejo decrépito?

Se da por supuesto que se sabe lo que es la Bioética; pero si preguntamos a quien la invoca, difícilmente podrá decir más de dos o tres palabras tautológicas, que a lo sumo serán meras paráfrasis de la etimología (como «la Bioética es la ética de la vida») o cosas por el estilo. Lo más grave de estas apelaciones a la Bioética, en general, es que ellas presuponen a la Bioética como si fuese una disciplina que implica un conjunto de normas universales y unívocas, cuando esto no ocurre en absoluto. Sin perjuicio de muchos puntos de intersección entre ellas, hay muchas corrientes y escuelas bioéticas que mantienen principios teóricos y prácticos muy distintos desde el punto de vista ideológico, filosófico, religioso o político.

El objetivo de este libro es el de plantear los problemas derivados del pluralismo de la Bioética y tratar de definirla, no en función de un «común denominador» a todas las diferentes escuelas o corrientes, sino en función de una determinada corriente, como es la de la Bioética materialista.

Este libro no es enteramente «autónomo», y sus ideas agradecerán muchas veces ser complementadas con otros libros del autor tales como *¿Qué es la ciencia?* (Pentalfa, Oviedo 1995, 112 páginas), *¿Qué es la filosofía?* (3ª edición, Pentalfa, Oviedo 1999, 122 páginas) y *El sentido de la vida* (Pentalfa, Oviedo 1996, 438 páginas). A muchos lectores puede serles de utilidad la consulta del *Diccionario filosófico* publicado en esta colección y disponible también en internet: http://www.filosofia.org/filomat.

Hacia una Bioética materialista

1. Nadie puede hoy considerar como cosa lejana o carente de importancia a todo cuanto, desde hace veinticinco años, se organiza en torno al término *bioética* (o *Bioética*). La *bioética* como *práctica* (conjunto de prácticas) cada vez más generalizada en nuestro presente (a través, por ejemplo de los comités de bioética de los hospitales) y la *Bioética* como *disciplina* académica (ya asentada en las Facultades de Medicina, de Derecho, o con centros de estudios propios) forma parte del paisaje actual, y no faltan expertos que aseguran que el siglo XXI será el siglo de la bioética.

2. Y, sin embargo, aun cuando todo aquel que lo desea puede conseguir información abundante sobre las cuestiones de las que se ocupa la bioética, no es nada fácil determinar, con un mínimo rigor, cuál sea el punto de vista desde el que estas cuestiones (muchas de las cuales han preocupado desde hace siglos a los hombres) son tratadas por la Bioética (o por la bioética). No es lo mismo tener un conocimiento descriptivo de aquello de lo que se ocupa la Astronomía, que determinar la naturaleza de esta ciencia (diferenciándola de la Astrología o de la mera descripción literaria del firmamento). Muchas de las cuestiones de las que trata la Bioética son «cuestiones de siempre», pero ello no debe hacer pensar perezosamente que «Bioética» es sólo un nombre nuevo para designar cuestiones antiguas. Cuando aparece un nombre nuevo de una disciplina, y se consolida, hay que ver detrás de ese nombre un concepto o enfoque también nuevo. Augusto Comte creó el término «Sociología», no porque estuviese dando un nuevo nombre a investigaciones sobre asuntos totalmente inauditos (¿acaso Platón o Aristóteles no habían tratado ya de la familia, de la sociedad civil, de las formas de gobierno?). Comte estaba proponiendo un nuevo «enfoque», un tratamiento del campo sociológico como si fuese una «Física social», lo que implicaba la liquidación de la Psicología y de la Teología como «métodos» adecuados para acercarse al campo sociológico.

3. Ante todo, conviene presentar una visión global, tanto del *campo material* que corresponde a la Bioética, como de la *formalidad*, perspectiva, punto de vista o enfoque desde el cual la Bioética se enfrenta con ese campo material

(compartido también por otras disciplinas —las disciplinas biológicas— que, sin embargo, no cabe confundir con las disciplinas bioéticas).

El campo material de la Bioética está delimitado por el primer componente del término: *bios*, la vida. El campo material de la Bioética es la vida orgánica en general, y en su globalidad, la que se expresa en la Idea de la *Biosfera* (término acuñado en 1875 por Eduardo Suess y reelaborado en la primera mitad del siglo XX por Vladimiro Vernadsky). La vida orgánica, en toda la variedad de sus manifestaciones (protoctistas, móneras, hongos, vegetales, animales...) y no sólo la vida humana; la vida en cuanto forma parte de la Biosfera, circunscrita a la Tierra. En efecto, la llamada «Exobiología», es, hoy por hoy, tan sólo un proyecto de disciplina, en espera (como la antigua Teología) de la «demostración de la existencia de su objeto». Fuera del campo de la Bioética queda el inmenso campo de lo inorgánico, terrestre y «cósmico». La disciplina que, referida al campo de lo inorgánico, podría ponerse en paralelo a la Bioética, en cuanto referida al campo de la vida orgánica, sería la Ecología, en todo aquello que tiene de disciplina práctica global (aquello que fue llevado al límite, inaccesible según muchos críticos, por el *Proyecto Gaia* de James Lovelock, o posteriormente por el Grupo de Geobiología de Peter Westbroek).

Ahora bien: la Bioética se enfrenta con la Biosfera desde una formalidad o perspectiva distinta de aquella en la que se mantienen las disciplinas biológicas. Esta formalidad queda *señalada* por el segundo componente del témino Bioética, a saber, el término *ética.* Y decimos «señalada» (y no delimitada) porque aún cuando el término ética ya expresa alguna condición esencial de la nueva perspectiva (que es, tal es nuestra tesis, la condición *práctica* de la disciplina, una práctica «gestionada» obviamente desde la vida humana) sin embargo, la expresa sólo por sinécdoque (*pars pro toto*), es decir, no delimita propiamente la totalidad de su perspectiva, que no es sólo ética (en sentido estricto), sino también moral y política (o económico-política). Según esto, el término «Bioética» habrá que interpretarlo como una sinécdoque de otras perspectivas entretejidas, tales como la biomoral, la biopolítica, o la bioeconomía (la «biomedicina» podría reducirse a la Bioética estricta siempre que mantengamos la tesis según la cual la Medicina, en cuanto contradistinta de la Biología, es constitutivamente ética).

¿Qué tienen de común todas estas formalidades (Bioética, Biomoral, Biopolítica, &c.) que suponemos *señaladas* por el término bioética? Sin duda, su caracter práctico, en cuanto es gestionado por el hombre. La Bioética (Biomoral, Biopolítica...) se constituye por la formalidad de lo que pudiéramos llamar una *gestión de la vida* por el hombre. Otra cosa es la determinación del objetivo de esa gestión. Aquí es donde es preciso distinguir las dos grandes corrientes, más o menos latentes, en las que se diversifican de hecho las escuelas de Bioética: la que pone el objeto práctico último de la Bioética en la *vida humana* (lo que no excluye el «control de la natalidad» de esa vida) y la que pone el objeto práctico último en la *vida en general*, en la Biosfera. Llamaremos, respectivamente, a

estas dos corrientes, *Bioética antrópica* y *Bioética anantrópica*. La Bioética materialista, tal como la entendermos, se alinea decididamente en la dirección antrópica y considera a la dirección anantrópica como metafísica o mística.

En efecto, cuando se parte del reconocimiento de la estructura bioética de la Biosfera (una estructura cuya «armonía» implica la lucha a muerte por la vida propia de cualquier biocenosis), una «gestión bioética» de la Biosfera sólo podrá entenderse en el sentido antrópico (y aún habrá que precisar mucho más cuando nos referimos a la vida humana como proceso histórico). Las dificultades que la Bioética encuentra para insertar en sus principios los de la Declaración Universal de los Derechos de los Animales, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, deriva precisamente de la fuerte orientación anantrópica de esa declaración (en línea con la llamada «ética animal»).

La incompatibilidad de la Bioética materialista con una Bioética de orientación anantrópica es total. El *Proyecto Gran Simio* (firmado en 1997 por eminentes etólogos como Jane Goodall, Desmond Morris, Roger Fouts, de inequívoca orientacion anantrópica) ha recibido las principales críticas desde la perspectiva de la Biopolítica y de la Bioeconomía. La extensión de los Derechos Humanos a los póngidos (chimpancés, gorilas y orangutanes) daría lugar a una verdadera revolución económico-política: bastaría considerar los efectos que habría de tener la inscripcion de los nuevos trabajadores chimpancés, orangutanes o gorilas en los sindicatos de trabajadores o en los cuerpos electorales de las sociedades democráticas.

Ateniéndonos a la Bioética de orientación práctica antrópica (lo que no excluye la necesidad que esta orientación tiene de atender a la Biosfera en general) la distinción más importante es la que se establece entre los tres órdenes de normas prácticas que designamos como *éticas*, *morales* y *jurídicas (políticas)*.

La distinción entre ética y moral suele exponerse de modos diversos (cuando no se niega la distinción). Lo más frecuente es entender a la ética como el conjunto de normas «dictadas» por mi propia conciencia, es decir, por la conciencia autónoma de los hombres; mientras que las normas morales (o las jurídicas) serían las normas impuestas «desde fuera» por la sociedad. Ahora bien, la dificultad insuperable de entender la distinción entre ética y moral de este modo (que no es sino una reexposición de la distinción kantiana entre *normas autónomas* y *normas heterónomas*) reside en que implica un concepto (metafísico y espiritualista) de conciencia individual autónoma. ¿Y qué puede ser esa «conciencia»? ¿Cómo podría una conciencia dar normas, a sí misma y a las demás, si las normas son esencialmente sociales? El concepto de «autonomía» puede tener sentido cuando se toman como referencia diversos grupos sociales (las leyes del Estado A pueden ser autónomas respecto de las leyes del Estado B); pero carece de sentido cuando se toman como referencia las «conciencias individuales».

En cualquier caso, la distinción entre ética y moral, propuesta por el materialismo filosofico, no se funda tanto en el origen o fuente de la «fuerza de obligar» de las normas (la mayor parte de las normas éticas toman la fuerza de obligar también del Estado o del grupo social), sino en el *objetivo* al cual estas normas se ordenan. Se parte del supuesto de que tanto las normas éticas, como las morales o la jurídicas se ordenan a la preservación y promoción de la vida humana; lo que no quiere decir —si se tiene en cuenta que la vida humana no es una unidad unívoca, sino que comprende múltiples formas de vida y enfrentadas entre sí— «preservación y promoción de cualquier manifestación de la vida humana» (una norma eutanásica suele ser considerada como válida desde muchas escuelas bioéticas).

La vida humana es vida individual, y al mismo tiempo también vida grupal, en el sentido más amplio (el hombre es *zoon politikon* —según la definición de Aristóteles— y es *zoon koinonikón* —según la definición de Panecio—). Ambos aspectos de la vida humana son *inseparables*; sin embargo, son *disociables*, por abstracción objetiva.

Según esto, hablaremos de «ética» para designar al conjunto de normas que estén ordenadas a la preservación, promoción y gestión de la vida humana individual, y llamaremos «morales» al conjunto de normas que se ordenan a la preservación, promoción y gestión de la vida de los grupos humanos (la «humanidad» —y la «preservación de la vida de la humanidad»— es sólo un concepto límite).

Las normas éticas se ordenan a la preservación y promoción de las tres virtudes éticas fundamentales que, en la terminología de Espinosa se expresan como *fortaleza, firmeza* (la fortaleza aplicada a uno mismo) y *generosidad* (como preservación, promoción y gestión de la fortaleza de los demás). Las normas éticas son universales; la «Declaración Universal de los Derechos del Hombre» puede considerarse como una selección de normas éticas y, por ello mismo, abstractas.

Las normas morales se ordenan a la preservación, promoción y gestión de la vida de los grupos humanos (de sus *mores* o costumbres). Las normas morales no son universales, porque los grupos son distintos y muchas veces en conflicto mutuo (pongamos por caso las normas de la familia monógama y las normas de las familias polígamas).

Tampoco son siempre compatibles las normas éticas con las normas morales que, en muchas ocasiones, implican una trasgresión de las normas éticas (como ocurre por ejemplo, con la norma de la *vendetta*).

Las normas jurídicas, por tanto, el Derecho, tendrían, entre otros objetivos fundamentales dar salida a los conflictos entre las normas éticas y las normas morales de una sociedad determinada.

En cualquier caso, las normas éticas (y en contra de la concepción autonomista de las mismas) toman muchas veces su fuerza de obligar de las normas morales o de las jurídicas (la mayor parte de las legislaciones penales contemplan como delito el no atender a un accidentado en la carretera; es decir, consideran delincuente a quien no cumple con una norma ética).

4. Por ello no hay que comenzar suponiendo que la Bioética es sencillamente «Ética», por ejemplo, una rama de la Ética que se ocupa de la vida, o una aplicación de la Ética a la vida. Pues con este género de respuestas nada logramos aclarar en realidad. ¿Acaso la Ética no se ocupa siempre de algo que vive? ¿Y dónde podrá aplicarse la Ética sino es a algo que está viviendo? Si se agrega: la Bioética es la Ética aplicada a la vida tal como es tratada por los médicos, es «aplicación de la Ética a la Medicina» (Biomedicina), tampoco con ello damos más allá de dos pasos.

Primero, porque hay muchas cuestiones que ocupan a la Bioética y que no pertenecen al campo de la Medicina (ni siquiera al campo de la llamada Medicina social), porque son cuestiones estrictamente políticas (por ejemplo, las que tienen que ver con la planificación y el control de la natalidad) o ecológicas (por ejemplo, las que tienen que ver con la destrucción masiva de las especies vivientes en la biosfera) o biológicas (por ejemplo, la cuestión de la clonación).

Segundo, porque la medicina, en tanto que es un arte o una praxis, no es «ética aplicada» sino ética fundamental y originaria, si por ética entendemos, atendiendo a una larga tradición, y a la propia etimología del término, la actitud práctica orientada hacia la conservación de la salud de los cuerpos humanos, es decir, a la transformación de los cuerpos enfermos en cuerpos sanos (o del cuerpo sano en cuerpo sano); pero no a las transformaciones recíprocas que, sin embargo, interesan también a la Biología científica, que, por ello, entra en conflicto constante con la Medicina.

La Bioética no es por tanto Ética, de modo exclusivo; es también Moral (si «Moral» equivale a todo cuanto se refiere a las normas que presiden a un grupo humano dado entre otros grupos), es decir, «Biomoral»; y es Biopolítica, e incluso, según algunos, Biopraxis en general, es decir, control de la biosfera, en la medida en que ello sea posible.

5. La Bioética no se deja reducir ni a la Ética, ni a la Moral, ni a la Política, ni al Derecho... aunque los problemas de los cuales se ocupa sean problemas éticos, o morales, o políticos, o jurídicos... Pero son problemas que, aunque semejantes a los que tradicionalmente se planteaban, han de experimentar un replanteamiento nuevo. Y esto en función de las grandes novedades que caracterizan a nuestro presente. Podemos dibujar estas novedades desde dos frentes (que, por otra parte, están en profunda interacción mutua).

En primer lugar, el frente constituido por el desarrollo demográfico, social y político, tal como ha ido decantándose una vez concluida la Segunda Guerra

Mundial. Una población de más de seis mil millones de hombres, estratificada en «mundos» muy desiguales y en conflicto permanente; y una tendencia de los países más desarrollados (los del «primer mundo») hacia las formas de una sociedad democrática de mercado, una sociedad libre (en el sentido capitalista), una sociedad concebida como «sociedad de consumidores». Un concepto que incluso ha llegado a recubrir el concepto tradicional de *paciente* o *enfermo*: el enfermo llegará a ser ante todo un consumidor o usuario de servicios médicos o de medicamentos.

En segundo lugar, el frente constituido por todo lo que tiene que ver con el desarrollo científico (muy especialmente, con el desarrollo de la Biología y de la teoría de la evolución) y tecnológico (muy especialmente con lo que llamamos biotecnologías). Es bien sabido que la explosión demográfica de los últimos siglos no hubiera podido tener lugar al margen de la revolución científica y tecnológica.

Es de la confluencia de estos dos «frentes» de donde ha surgido el *punto de vista bioético*. Pues esta confluencia ha determinado la aparición de situaciones nuevas, que desbordan ampliamente las fronteras de la ética, de la moral, de la política, del derecho, de la medicina o de la biología tradicionales. Ingeniería genética, avances espectaculares en tecnologías quirúrgicas, diagnósticos precoces de malformaciones en el embarazo (que obligan a intervenir sobre el feto en circunstancias que la ética o la moral tradicionales no tenían previstas); y otro tanto se diga respecto de las técnicas de la clonación, trasplantes de órganos, problemas de crioconservación, efectos ecológicos, &c.

6. El conflicto entre las exigencias de una investigación científica, de una «Biología pura», y los intereses ligados a la vida de los individuos o de los pueblos (o de las especies vivientes en general), que podría presentarse en formas muy débiles en la antigüedad, en la edad media, y aún en la edad moderna, ha estallado con toda su fuerza en nuestro presente contemporáneo. La Bioética (y la bioética) aparece precisamente en esta coyuntura en la cual la vida humana se nos presenta desde luego como una parte integrante de la biosfera, pero una parte que ha alcanzado la posibilidad de controlar, si no «el todo», sí importantes regiones suyas, alcanzando muchas veces el poder de decisión sobre alternativas nuevas que se abren y que desbordan los límites de la misma *ética* y aún de la misma *moral*. El nombre mismo de «Bioética» comienza ya siendo engañoso, al sugerir que todos los problemas que bajo tal rótulo se acumulan, son siempre «problemas éticos» (sólo si el término Bioética se interpreta como una sinecdoque, *pars pro toto*, sería posible mantenerlo con un mínimo rigor).

7. Pero no solamente el nombre de Bioética es engañoso, en tanto sugiere que todos sus problemas se reducen a problemas de Ética (al margen de que nadie sabe muy bien lo que quiere decir cuando habla de Ética, si no es vagamente el deseo de distinguir unas ciertas normas de conducta de las normas morales o de las jurídicas); es también engañoso en cuanto sugiere la existen-

cia de una «doctrina sistemática» organizada según principios y reglas universalmente admitidos. Hay que saber que las numerosas declaraciones de principios o reglas formuladas por comisiones nacionales o internacionales contienen conclusiones *consensuadas* entre un número más o menos amplio de instituciones o de personas, pero *sin acuerdo* en los principios. La situación es comprensible, porque dada la amplitud de la nueva perspectiva bioética, es imposible establecer criterios, decisiones, planes, &c., partiendo de un conjunto cero de premisas.

Lo que ocurre de hecho es que la Bioética se acoge una vez a principios confesionales, más o menos explícitos (Bioética católica, Bioética anglicana, Bioética metodista, Bioética islámica...), o bien a principios socialdemócratas, o bien a principios liberales (Bioética laica, Bioética secular...), &c.

Pero no es suficiente distanciarse de un sistema de principios confesionales para tener asegurada una doctrina bioética consistente: la condición de *aconfesional* (laico, secular, &c.) es meramente negativa, y la Bioética meramente *aconfesional* se resuelve en un mero eclecticismo, o en simple sistematización de resoluciones consensuadas, más o menos prudentes, pero que no pueden confundirse con una doctrina estricta. Tampoco es suficiente apelar a la «razón» para construir una llamada «Bioética racional»; porque «razón» es un término demasiado general o formal como para poder servir de seña distintiva de una doctrina bioética determinada («razonar» es comparar, confrontar, sacar conclusiones, mantener la coherencia: y por ello la Teología dogmática tradicional se consideraba justificadamente como una disciplina «racional»). Y si por razón se entiende (en el sentido del «racionalismo» de la Ilustración) oposición a toda dogmática confesional (a los milagros, a las revelaciones, &c.), continuaríamos en una situación negativa (razón = negación de dogmas sobrenaturales, &c.) que, aunque sea necesaria, sigue siendo de todo punto insuficiente para conferir unidad a la disciplina bioética. (De hecho, lo que se llama «Bioética racionalista» suele cubrir a las corrientes liberales o «progresistas» caracterizadas por oponerse a las normas de las iglesias tradicionales relativas al aborto o a la eutanasia.)

8. La Bioética, como sistema doctrinal, requiere principios materiales que, a su vez, sólo se dan en función de sus consecuencias prácticas. Pero un sistema de principios se opone a otros. Por tanto, es imposible una doctrina bioética imparcial (respecto de cualquier género de principios). Una Bioética, como doctrina, es necesariamente partidista, es decir, tiene que tomar partido entre unos sistemas de principios frente a otros. *Partidismo no es dogmatismo*, si tomar partido equivale a debatir con otros partidos y otras ideologías en un proceso dialéctico (racional) prácticamente inacabable.

9. Nuestro proyecto es presentar un primer esbozo de los principios y las reglas de una Bioética desarrollada dentro de los límites del materialismo filosófico, es decir, esbozar los fundamentos de una Bioética materialista.

10. Entre los principios más importantes de la Bioética materialista se encuentra el principio de *autodeterminación* del sujeto corpóreo personal y el principio de *grupalidad*, que limita la visión individualista propia de los bioéticos liberales que se acogen al «principio de autonomía», y que consideramos como simple traslación metafórica al individuo de la «autonomía» propia de determinadas sociedades políticas en relación con otras sociedades de su entorno.

11. La Bioética materialista no parte, por tanto, de un principio de «individualidad autónoma» absoluta (que lleva al extremo las tradiciones luterano-kantianas y la metafísica de la «libertad creadora»), moderado *ad hoc* por un postulado de *solidaridad*, como virtud que habría que sobreañadir a los supuestos sujetos autónomos. La Bioética materialista parte de la concepción de la autodeterminación individual en cuanto característica ontológica de la persona libre. La *autodeterminación* es el proceso mediante el cual la persona libre se despliega como un momento dado en la *co-determinación* de esa persona por las que constituyen los grupos de personas a los que ellas pertenecen: la autodeterminación es, según esto, un resultado de la misma codeterminación, en tanto es solamente a su través como tiene lugar la constitución de ciertas líneas de causalidad operatoria individuales, capaces de cerrarse sobre sí mismas (aunque de modo abstracto) en torno a las alternativas indeterminadas de posibilidades de acción que los propios grupos van abriendo a los individuos en el curso de la historia, a fin de que tales alternativas sean determinables por la acción personal individual («contando con esa acción individual»); una acción individual que suele manifestarse subjetivamente (en el terreno de la elección en el mercado, en el de la elección democrática de magistrados, en el de la creación de leyes, en la elección de profesiones, &c.) como «elección libre».

12. La Bioética materialista presupone a la ética como referida precisamente a los sujetos corpóreos operatorios, en tanto desarrollan sus actividades «autodeterminables» junto con los otros sujetos constitutivos de los grupos. Grupos que se suponen organizados por la mediación de las *normas morales*, muchas veces en conflicto con las *normas éticas*. A su vez, las normas morales de los diversos grupos no siempre mantienen entre sí relaciones de compatibilidad, en el ámbito de la vida humana, y aún de la vida en general, considerada en el proceso del despliegue mutuo de sus partes, especialmente de aquellas que tienen que ver con la vida heterótrofa.

La Bioética materialista se desarrolla a partir del reconocimiento de ciertos principios éticos originarios (relacionados con la conservación de la *fortaleza* del sujeto corpóreo individual, ya sea considerado en sí mismo, *firmeza*, ya sea en sus relaciones con los demás, *generosidad*), pero también del reconocimiento de la fuerza de obligar irrenunciable (con la que en todo caso la bioética tiene que contar) de las normas morales de los grupos a los cuales pertenecen los sujetos individuales. Las normas jurídicas, o análogas, cuya fuerza de obligar también ha de tener en cuenta la bioética (y no sólo a título de *lege data*, sino también a título de *lege ferenda*), suelen desempeñar la función de mediadores

entre los conflictos de las normas éticas y las normas morales, así como de los conflictos que se susciten entre las normas morales entre sí.

13. Una Bioética que no mantenga constantemente la actitud crítico filosófica (y criticar significa discernir, clasificar, establecer las relaciones entre las conclusiones y los principios, y viceversa, &c.) está llamada necesariamente a convertirse en instrumento ideológico de unos grupos, en un proceso del cual a veces ni siquiera son conscientes los mismos cultivadores de la bioética.

Estatuto gnoseológico de la Bioética

Introducción

El término «Bioética» cubre hoy cosas muy diversas que pueden, sin embargo, «polarizarse» tanto en torno a actitudes, conductas o acciones de personas («el proceder del equipo sanitario del Hospital N* ante la epidemia R fue bioético»), como en torno a proposiciones, libros, conferencias, doctrinas, &c. («el Comité Nacional G*, tras laboriosas deliberaciones, ha propuesto una lista de quince principios de Bioética»). Hablaremos, en el primer caso, de «polarización ontológica», y en el segundo caso de «polarización gnoseológica». En la presente ocasión nos ocuparemos del término Bioética en tanto que pueda polarizarse en el sentido gnoseológico, como disciplina que implica una bibliografía, una historia cuasi gremial, una «comunidad» de estudiosos, que debaten, publican, se reúnen. Un sentido que, en todo caso, sólo se mantiene por referencia al sentido ontológico que, por inexcusable, debe tenerse siempre presente.

I. La dualidad de la Idea de Bioética: gnoseológica y ontológica

1. La Bioética constituida (gnoseológicamente) como una disciplina nueva

Comenzamos constando un «hecho» que tenemos por incontrovertible (y que, por lo demás, podrá parecer irrelevante a quien no posea las coordenadas pertinentes para situarlo): que el término «Bioética» es *hoy*, ante todo (y «hoy» significa, en 2002, un *presente* de veinticinco años de antigüedad), un término del vocabulario gnoseológico, es decir, del vocabulario de términos que tienen que ver, en primer lugar, con el análisis de la estructura y la historia de las ciencias positivas (con términos tales como «hipótesis», «modelo», «demostración», «teoría»; y, por supuesto, con los términos nombres de las propias ciencias, generalmente construidos con los sufijos *logos* o *graphos*: Geología, Geografía) y, en segundo lugar (por analogía de atribución), con el análisis de la estructura o de la historia de la Filosofía, de la Teología Dogmática o de los tratados de índole práctica, como Estrategia Militar, Gramática de una

Lengua o Tecnologías diversas (Musicología, Politología, &c.). Englobamos, a todos estos «conjuntos» análogos a las ciencias, así como a las ciencias mismas, bajo la denominación de «disciplinas», fundándonos en la circunstancia de que tales conjuntos se constituyen como «materias susceptibles de ser enseñadas», aunque no se *agoten* en esa condición. «Gnoseología» designa aquí, en primer lugar, desde luego, al análisis de las disciplinas científicas (Geometría, Termodinámica...), y, por analogía de atribución, al análisis de cualquier otro tipo de disciplina; porque, aunque no todas ellas sean científicas, en el sentido de las ciencias positivas, su organización para la enseñanza les obliga a adoptar una estructura similar a las de aquellas que, en la tradición aristotélica de los *Segundos Analíticos*, se denominan «ciencias» (así, la Mariología es considerada por sus cultivadores como una ciencia). Distinguimos, por tanto, el término Gnoseología del término Epistemología, reservando este último para todo cuanto tiene que ver con el análisis del conocimiento (por ejemplo, en el sentido de la «Epistemología genética» de Piaget), esté o no organizado en la forma de una «disciplina».

Una disciplina es inseparable, desde luego, de la *materia* en torno a la cual ella gira: la Musicología es *inseparable* de la materia constituida por las sinfonías, por las sonatas, las óperas; la Etnología es inseparable de la materia constituida por las sociedades preestatales (las tribus amazónicas o las australianas),...; sin embargo, las disciplinas son *disociables* de sus materias respectivas, aunque no sea más que por la posibilidad de compararlas entre sí, según *términos*, *relaciones* u *operaciones* homólogos o análogos (homologías o analogías que tienen lugar más en el plano gnoseológico de la sintaxis o de la pragmática que en el plano ontológico). Precisamente la *dualidad* entre gnoseología y ontología —y utilizamos el concepto en un sentido análogo al que tiene en Geometría Proyectiva (por ejemplo la dualidad entre puntos como intersección de infinitas rectas, y rectas como colineación de infinitos puntos)— tiene que ver con esa disociabilidad de los inseparables. No puedo separar el momento gnoseológico del momento ontológico de una ciencia, pero puedo disociar la perspectiva gnoseológica (y entonces me encuentro con el «cuerpo de la disciplina» de que se trate) de la propia ontología (y entonces me encuentro con la materia de esa disciplina, en nuestro caso, con la realidad «ontológica» misma de las acciones o disposiciones prácticas denominadas «bioéticas»).

Una disciplina consiste gnoseológicamente, en efecto, ante todo, cualquiera que sea su materia, en un conjunto de instituciones técnicas, o sociales, tales como libros, cátedras, departamentos, congresos, comunidades gremiales de especialistas, con sus tradiciones correspondientes, &c. Y esto, tanto si se trata de la Mariología como si se trata de la Termodinámica. Hay revistas y congresos internacionales de Mariología, en los que se confrontan escuelas diversas, como hay revistas y congresos internacionales de Termodinámica. Los análisis que Kuhn hizo célebres en torno a los *paradigmas* y a las *comunidades científicas* han de considerarse referidos también a las disciplinas en general, sean o no científicas. No sólo hay «paradigmas» y «cambios de paradigma» en Termodi-

námica, sino también en Mariología. Precisamente por ello el concepto kuhniano de paradigma es, antes que un concepto de teoría de la ciencia específica, un concepto de «teoría de las disciplinas». Se comprende la gran confusión que amenaza a quien habla de «comunidades científicas», porque, según lo dicho, tanto las comunidades de mariólogos como las comunidades de termodinámicos mantienen, desde el punto de vista estructural, histórico y social, extraordinarias semejanzas mutuas, sin que estas semejanzas permitan considerar a las comunidades de mariólogos como una comunidad científica en sentido específico. No disponemos de terminología comúnmente aceptada; pero preferiríamos hablar por nuestra parte de «comunidades disciplinares» (incluyendo a las comunidades de los científicos) y no de «comunidades científicas» (incluyendo a las disciplinares).

En cualquier caso, nuestro planteamiento no parte de la consideración, siempre posible y fértil, de la Bioética como un punto teórico de intersección entre la *Ciencia* y la *Ética*. Es esta una perspectiva siempre abierta que puede ser sin duda tomada como punto de partida para explorar las relaciones entre las ciencias, en general, y la Ética. Nuestra perspectiva parte de la consideración de la Bioética como una *disciplina* que, por guardar alguna afinidad con las disciplinas científicas, puede ser analizada desde las coordenadas del *espacio gnoseológico*; lo que no significa otra cosa sino que tomamos a las ciencias positivas como punto de comparación.

Recapitulemos. El «hecho» con cuya constatación hemos comenzado esta exposición podría reexponerse en estas palabras: *la Bioética es «hoy», ante todo, el nombre de una disciplina* (y no nos determinamos aún a clasificarla como jurídica, como teológica, como filosófica, o como científica —en cualquiera de sus estados de equilibrio—, es decir, no nos determinamos a decidir aún sobre su estatuto gnoseológico). Y las razones de esta afirmación son de esta índole: que antes de 1970 no se encuentran ni libros, ni congresos, ni revistas, ni departamentos que lleven en sus rótulos el término «Bioética»; pero durante la década de los años setenta comienzan a surgir instituciones, libros, congresos, &c., con este rótulo, según una curva ascendente (o acaso, en la fase ascendente de las llamadas curvas en S). Por ejemplo, en 1971 André Hellegers [un ginecólogo que formó parte por cierto de una comisión vaticana sobre el control de natalidad, hacia 1965] funda el *Centro de reproducción humana y bioética* del Instituto Kennedy de la Universidad de Georgetown. En España, en 1975, se funda el Instituto Borja de Bioética en San Cugat, auspiciado por la Compañía de Jesús. En 1984 se crea el Departamento de Bioética de la Universidad de Navarra (impulsada por el Opus Dei). Importante es la fundación, en 1997, de la Sociedad Internacional de Bioética que preside el doctor Marcelo Palacios. Cabría multiplicar los nombres de estas nuevas instituciones, que simultáneamente implican una gran proliferación de cursos, conferencias, publicaciones, revistas, congresos... A través de internet puede constatarse la presencia internacional actual de la Bioética. Como en toda *disciplina* viva y juvenil, la agitación es permanente. Van delineándose diferentes *corrientes* o *escuelas*, confesionales unas (orien-

tadas principalmente por jesuitas, como el Centro de Bioética de Roma), otras abiertamente laicas (como la expresada en el *Manifesto di Bioetica Laica*, firmado por Carlo Flamigni, Armando Massarenti, Maurizio Mori y Angelo Petroni); unos terceros quieren ser neutrales, es decir, quieren mantenerse en una concepción de la Bioética estrictamente científica o acaso filosófica. En cualquier caso ya es posible determinar, independientemente de las declaraciones de principio, el *cuestionario*, el *temario* o la *problemática* en torno a la cual se desarrollan los congresos, los libros o las conferencias de Bioética. El análisis de las cuestiones, temas o problemas de los que se ocupa la nueva disciplina constituye, desde luego, el obligado punto de partida para un análisis gnoseológico, y equivale a una «definición deíctica» de la Bioética, aunque su contextura gnoseológica o filosófica sea muy precaria. Es una definición del mismo tipo que la que Eddington proponía para la Física: «Física es lo que se contiene en el *Handbuch der Physik*.» A la pregunta ¿qué es la Bioética? responderíamos deícticamente («empíricamente»): «Bioética es la disciplina que se ocupa de cuestiones similares a estas: eutanasia pasiva, eutanasia como suicidio asistido, aborto con fetos malformados, clonaciones de individuos humanos, eugenesia, transplantes de cerebros o de órganos, bancos de gametos, siameses inseparables, aborto con embriones múltiples...».

2. La Bioética originaria, como dimensión (ontológica) de la vida

Ahora bien, el «hecho» que como punto de partida de la presente exposición hemos tratado de describir en el párrafo precedente, a saber, el hecho de la «condición gnoseológica» bien consolidada durante los últimos veinticinco años del término «Bioética», no es el «hecho bruto», prístino, originario. Antes al contrario, es un hecho derivado, es un hecho transformado de otro hecho anterior, y que, por cierto, no es de naturaleza gnoseológica: esta circunstancia confiere un interés insospechado, aún mayor para nuestro empírico «punto de partida».

En efecto, a lo que sabemos, la primera vez que aparece el término «Bioética», como neologismo reciente, no tiene lugar en un escenario gnoseológico, sino en un escenario ontológico que, por cierto, parece tender a ser tenazmente ignorado. ¿Quién se acuerda hoy del primer significado que dio al término «bioética» su creador? Sin duda, un significado muy confuso: bajo la influencia probable de Snow (*Las dos culturas*), o sencillamente, bajo la influencia del dualismo Naturaleza/Hombre, Potter, advirtiendo el conflicto entre los dos términos enfrentados, habría propuesto un *puente* hacia el futuro (que corresponde al «tercer enfoque» de Snow), pero no ya tanto como una disciplina científica, sino como un movimiento ético que salvase a la vez a la Vida (al *bios*) y al Hombre dentro de ella, con el espíritu del armonismo.

La ambigüedad entre la Bioética antrópica y la Bioética ecológica (o anantrópica) está dada ya desde el principio. Hoy damos por supuesto, como hemos dicho, que Bioética es un término que designa ante todo y formalmente a una disciplina en el sentido expuesto. Sin embargo, quien acuñó el neologismo

«Bioética» no lo hizo pensando en una disciplina (como lo hacen quienes escriben la historia del término) sino en una intervención práctica, en un «movimiento de liberación», en un proceso, si se quiere, en una concepción presentada como verdadera, que no excluye la investigación interdisciplinar, pero en tanto es un instrumento intercalado en la misma «estrategia» de la vida en general, y dentro de ella, en particular, de la vida humana, en el supuesto de que esta tiende a perpetuar su existencia y su dignidad (o, como se dirá otras veces, su «calidad», su «calidad de vida»). En efecto, como es sabido fue Van Rensselaer Potter (1911-2001, oncólogo de profesión), al que acabamos de citar, quien acuñó el término «bioética» y lo hizo figurar (después de utilizarlo en un artículo de periódico en 1970) en el título de un libro: *Bioethics. Bridge to the Future* (Prentice Hall, New Jersey 1971). «Bioética» no designaba aquí, como hemos dicho, ninguna disciplina, sino un «puente [entre la Naturaleza y la Humanidad] para el futuro»; un puente que estaría construido a partir de una serie de disposiciones y ejecuciones de normas prácticas, que habrían de tomar los políticos pero también los hombres, en general. Potter, desde su perspectiva de oncólogo, no dejaría de ver la «explosión demográfica» experimentada por la humanidad a lo largo del último siglo y patente, con toda evidencia, en los años setenta (tras la recuperación de la postguerra), como una especie de cáncer (otros decían: plaga) cuyo crecimiento sería preciso atajar a fin de hacer posible no sólo la subsistencia de la vida humana sobre la Tierra, sino el mantenimiento y mejora de su calidad; «entregada a sí misma», la vida humana, por su proliferación exponencial, estaría condenada a una degradación progresiva y aún a su extinción. Nos encontramos, según esto, ante todo, ante una cuestión ética de primera magnitud, la cuestión misma de la *ética de la vida*, sólo a través de la cual, al parecer, la vida humana, «haciéndose cargo del control de su propia evolución», podrá mantenerse en su existencia y en su dignidad. Esta «ética de la vida», pensada por tanto, ante todo, en la forma de un «genitivo subjetivo» (la ética que la propia vida humana tendrá que hacer valer si quiere sostenerse en la existencia) será la bioética.

La bioética, en su sentido prístino, antes que una disciplina o un tratado, se concibió ella misma como una práctica directa, como una ética, como una moral (por tanto, habría que decir, como una Biomoral) o como una política, por tanto, como una acción biopolítica efectiva, real (ontológica); mejor aún, como un sistema de acciones, como una «estrategia» que la propia vida humana tendría que desplegar si quería sobrevivir, y no de cualquier modo, sino con arreglo a un determinado rango humanístico o «calidad de vida». Por aquellos años el economista Galbraith había puesto en circulación este sintagma: «calidad de vida.»

En resolución, en su origen el término «Bioética» no designaba formalmente una disciplina o un proyecto de disciplina (un tratado sobre cuestiones relativas a la ética de la vida); designaba una «ética, una moral y aún una política de la vida», como componentes ontológicos de la vida misma. Parecía obedecer a un requerimiento ético, moral o político inminente, de naturaleza vital y práctica, que debiera ajustarse a cada caso, sin perjuicio de que sobre él pudieran debatirse o escribirse tratados abundantes. Sería preciso discutir, confrontar o regre-

sar a los principios. Y así tendría lugar la *inversión* de la «bioética ontológica» hacia la «bioética gnoseológica». Ahora bien, el origen que asignamos a la Bioética no es cuestión de mera génesis, situada en un punto del pretérito. Es un origen que se renueva en la propia estructura, porque el momento ontológico, la vida, estará siempre presente en la bioética como disciplina, que nos remite siempre a aquel: es la vida misma en tanto requiere acciones, intervenciones, éticamente orientadas. La bioética como disciplina aparecerá pues tan pronto como se hagan patentes las discrepancias en los procedimientos, y en las decisiones particulares. Todos estarán conformes en la necesidad de un tratamiento bioético de la vida, pero no lo estarán tanto en el momento de determinar cual es el tratamiento adecuado en cada caso.

3. La inversión del momento ontológico hacia el momento gnoseológico

¿Cómo se produce la inversión (casi instantánea) de la perspectiva ontológica inicial (desde la que se acuña el término «bioética») hasta la perspectiva gnoseológica del presente? Podríamos comparar esta inversión, a fin de orientarnos en la determinación de su estructura con el proceso de inversión que tuvo lugar, aunque en sentido contrario, siglo y medio antes, a propósito del término «Biología». En efecto, el término «Biología» fue acuñado, hacia 1804 (por Treviranus o por Lamarck) desde una perspectiva inequívocamente gnoseológica (la «Biología» se concibió como el «Tratado» que debía englobar tanto a la Zoología como a la Botánica, que eran, a su vez, nombres de disciplinas).

Sin embargo, la nueva ciencia biológica experimentó un desarrolló tan brillante a lo largo del siglo diecinueve (teoría celular, teoría de la evolución) que hizo posible que las «leyes gnoseológicas» pudieran comenzar a interpretarse como leyes ontológicas; o, como diría un escolástico, que las *leges mentis* comenzaran a verse como *leges entis*. En consecuencia, el género de metonimia que suele transportar el nombre del tratado hasta el campo correspondiente («Geografía» a «accidentada geografía española») comenzará a tomar la forma de una identificación: las leyes *biológicas* comenzarán a verse como leyes *bióticas* y lo «biológico» comenzaría a ser todo aquello que se considera característico de la vida orgánica. La «ley de la evolución» dejará de designar a una teoría más o menos respetable, entre otras, para comenzar a significar una «ley biótica» o propiedad de la vida orgánica misma.

La Bioética habría seguido el mismo camino en sentido opuesto, aunque por parecidas razones que determinaron la metonimia de la Biología. La Bioética comenzó como una (pretendida) manifestación de la estrategia ética misma (ontológica) de la vida, a propósito sobre todo del control de la natalidad o del control de la vida en general; es decir, como la «ética de la vida», la ética a través de la cual habría de comenzar la vida a gobernarse al alcanzar una determinada fase de su evolución (Haldane había definido al hombre como el viviente que comienza a dirigir su propia evolución); por tanto, como un término

intencionalmente ontológico. Pero inmediatamente, quienes escucharon la «revelación» desde coordenadas diferentes (por ejemplo, quienes no podían aceptar que el crecimiento demográfico fuese un cáncer o una plaga, sino una bendición de Dios) tuvieron que ofrecer otra interpretación alternativa de esa necesaria «ética de la vida», y no sólo a propósito del control de la natalidad, sino también a propósito de otras muchas cuestiones relacionadas con aquel control; por lo cual, a la concepción inicial de la Bioética, hubieron de agregarse polémicamente, pero inmediatamente, otras concepciones bioéticas que se referían «a lo mismo», sin duda, pero que se diferenciaban y se oponían entre sí. Conclusión: luego no podrían ya considerarse como bioéticas en un mismo sentido ontológico, sino, ante todo, en un sentido meramente gnoseológico.

Según esto, la inversión del sentido de la bioética habría tenido mucho que ver con la confrontación *dialógica* de concepciones, dictámenes, &c., de personas que, sin embargo, giraban en torno a los mismos problemas (problemas que sólo podrían haberse planteado a partir de determinados «teoremas» o evidencias previas por todos compartidas, y que giraban en torno a los nuevos descubrimientos biotecnológicos y a las nuevas transformaciones económicas o sociales que cristalizaron en el período de la postguerra, a partir de 1945). Dar al término «bioética» un sentido gnoseológico equivalía por tanto a una suerte de salida pragmática mediante la cual todos aquellos que comenzaban a tratar, de modo más o menos reflexivo (como consecuencia de la situación polémica) un conjunto de situaciones o cuestiones similares y que, por sí mismas, decían tener una representación de la realidad bioética misma, se veían obligadas a replegarse, incluso por «cortesía académica» de sus evidencias iniciales, al menos en el plano dialógico de la *convictio* (aunque se creyeran seguras en el plano de la *cognitio*), a fin de dar beligerancia a quienes se mantenían en posiciones diferentes. Y si esta cortesía (o simplemente, funcionalismo de quienes se ven obligados a verse en los sucesivos debates) se hacía necesaria, no era tanto por espíritu de tolerancia, sino porque se iba sabiendo que las pruebas o los principios alegados por unos eran distintos de los alegados por otros, y, además, sin capacidad persuasiva (*convictio*). Sería inexplicable que en Geometría elemental se «tolerasen» las concepciones de quienes defienden la posibilidad de decaedros regulares o de círculos cuadrados. El paso de la perspectiva gnoseológica a la ontológica tiene que ver, sin duda, con la verdad, y con su posibilidad de prueba; y, por ello, cuando esta posibilidad se aproxime a 0, la perspectiva gnoseológica se aproximará a 1. (La «Exobiología» es hoy un concepto gnoseológico casi puro, un proyecto de disciplina, sin contenidos positivos verdaderos; algo así le ocurría a la Teología cuando era presentada como ciencia.)

En cualquier caso hay que tener también en cuenta que la osmosis entre el plano ontológico y el gnoseológico es, en Bioética, mucho mayor que en Biología general; y esto debido a que el material de la Bioética (por lo menos una parte suya decisiva), es decir, la «Ontología bioética»,contiene ella misma, por naturaleza, componentes conceptuales (incluso teóricos); por decirlo así, la *conceptuación* es un momento tan real de la «bioética ontológica» que él solo impide fingir la

posibilidad de poner a un lado los «materiales ciegos» y al otro las «teorizaciones conceptuales». Esto significa que, incluso en el supuesto de que las teorizaciones fueran concordantes, siempre podríamos pasar internamente de la ontología a la gnoseología, como ocurre ya en la ética, en general.

Ética dice, ante todo, y originariamente, una «dimensión ontológica del ser humano», a saber, una característica de la conducta de los hombres ante su propio cuerpo, como sujeto operatorio, o ante el cuerpo de los demás; pero el comportamiento ético de las personas implica conceptuaciones, juicios, evaluaciones, incluso teorías filosófico mundanas (sobre la libertad propia o la de los demás). Por consiguiente, en el momento en que reflexionemos sobre estos componentes conceptuales de la vida ética, ordenándolos, sistematizándolos, comparándolos, &c., nos situaremos en el terreno gnoseológico: la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles designa ante todo un libro, como la *Etica more geométrico* de Espinosa designa ante todo el tratado sobre la vida ética de los hombres. Fácilmente se pasará aquí a entender el término «ética» como el «tratado sobre la vida ética», a la manera como por «biología» entendemos el «tratado sobre la realidad biológica». Y en el límite se llegará (por parte de quienes desean asegurarse que hay una materia segregable del tratado) al extremo ridículo de postular, como objeto de la ética-tratado... ¡a la moral! Este límite ha sido de hecho traspasado en España por los discípulos de Aranguren, pero no podemos aceptar semejante resolución que, entre otras cosas, obligaría a concluir que la «moral» (sea o no identificada con la «vida ética») es ciega, acaso intuitiva (Wittgenstein: «¡no pienses! mira»), y que sólo el escritor de ética es el que «piensa». En el materialismo filosófico la ética se distingue de la moral, de acuerdo con la tradición y con la etimología, como se distinguen —y no siempre de un modo armónico o pacífico— los individuos distributivamente considerados y los individuos integrados en grupos regidos por costumbres (véase Gustavo Bueno, *El sentido de la vida*, lectura 1, VI).

La indistinción o confusión ordinaria entre la *ética* y la *moral* afecta decisivamente a la idea de Bioética, puesto que ésta habrá de incluir también a la Biomoral, y ello a pesar de las tendencias individualistas de la Bioética de las sociedades democráticas de mercado, que giran en torno a los derechos del consumidor, consagrado por el llamado, por muchas declaraciones bioéticas, «principio de autonomía». Por consiguiente, supondríamos que la Ética (en su momento gnoseológico, la Ética-disciplina) trata sobre la ética (en su momento ontológico), así como la Moral como disciplina se ocupa de la moral de una sociedad o de un pueblo. Es la misma situación que advertimos en la Lógica-tratado (Lógica-disciplina, la llamada por los escolásticos *logica docens*) por respecto de la lógica ejercida (o lógica ontológica, la llamada *logica utens*). Lo que no significa que la *logica docens* sea un mero «sombreado» de la *logica utens* (pues la desborda ampliamente en su representación: hay fórmulas lógicas que no tienen «verificación» psicológica); pero tampoco que la *logica docens* sea una garantía de la corrección de la *lógica utens*, porque la aplicación de las mismas normas requieren su utilización. (Por analogía con lo que se hace habi-

tualmente al utilizar con minúscula el término historia, para referirnos a las *res gestae*, reservándose la mayúscula, Historia, para referirse a *relatos historiográficos*, escribiremos, cuando sea posible, *bioética* al referirnos al sentido ontológico y *Bioética* al referirnos al sentido gnoseológico.)

Ahora bien, una cosa es el proceso de inversión de la bioética en su sentido ontológico a la Bioética en su sentido gnoseológico y otra cosa es explicar la fulgurante ascensión de la nueva disciplina denominada Bioética precisamente en la década de los setenta. Nos ocuparemos de estas cuestiones en la parte II. Pero antes, ofreceremos una taxonomía de situaciones a través de las cuales tiene lugar el comienzo de un curso de constitución de una disciplina cualquiera, a fin de disponer de alternativas necesarias para poder situar el proceso de constitución de la Bioética. Se trata, en efecto, de analizar, ante todo, las cuestiones de génesis, de genealogía de la Bioética como disciplina, a fin de pasar a las cuestiones de estructura (y, por tanto, del estatuto de la nueva disciplina). Génesis y estructura son momentos que pueden disociarse en muchas ocasiones, pero en otras, como es nuestro caso, son indisociables y se realimentan mutuamente.

4. Cuestiones de génesis: vías diversas hacia la constitución de la Bioética

Según lo dicho, cuando hablamos de génesis de la Bioética, o bien nos referimos a la bioética en su momento ontológico o bien nos referimos a ella en su momento gnoseológico. Son momentos *inseparables*, pero *disociables*; de aquí la ambigüedad constante, y el incesante trasvase de las características de un momento a las del otro.

Desde la perspectiva ontológica, el problema metodológico que se nos plantea en la cuestión de la génesis de la bioética tiene que ver con la misma multilateralidad de la «actividad bioética», con la confusión objetiva entre sus lados, que se prolongan y se cruzan unos con otros, se enredan y se enroscan mutuamente. Hasta tal punto esto es así que es posible regresar, en el cómputo de antecedentes de la Bioética, no ya al juramento de Hipócrates, sino hasta los Vedas, y es lo que se hace con frecuencia como modo de encarecer su complejidad, en los cursos académicos. Pero a la vez, con ello, se desvirtúa la cuestión central: ¿por qué la bioética («la conciencia bioética») sólo cristalizó en el último tercio del siglo XX y no antes, en el tiempo de Hipócrates o en el tiempo de los Vedas (ni siquiera en tiempo de Galton, creador de la eugenesia moderna)? Nos parece que el único método adecuado para tratar esta cuestión no es el método del *progressus* que parte *ab ovo*, puesto que la selección de antecedentes tendría que ser entonces forzosamente arbitraria. El único método que nos parece posible, al menos *dialógicamente*, sería el que parte del nuevo nombre, que sirve de punto de referencia, en los años 70, y de los contextos ontológicos (es decir, políticos, económicos, tecnológicos, &c.) que lo determinaron: «el ser social determina la conciencia bioética del hombre». Comenzaremos, por tanto, por un *regressus* a partir del nombre nuevo,

como punto objetivo dialógico de referencia, un *regressus* que pueda ir ya canalizado selectivamente en función de su novedad, por ambigua que esta sea.

Porque la *novedad* de la bioética (y, después, de la Bioética) habrá que ponerla en correspondencia con acontecimientos realmente nuevos, tal como pudieron hacerse visibles hacia 1970, es decir, en los años de la recuperación social, política, demográfica o tecnológica de la Segunda Guerra Mundial. En cualquier caso, la novedad no la pondremos tanto en alguna «serie lineal» de acontecimientos, cuanto en la confluencia sintética de series lineales en un presente que también es absolutamente nuevo, como círculo humano que por primera vez en la historia no sólo supera ya los seis mil millones de hombres, sino que los congrega a todos y por primera vez en la historia, mediante una red sumamente compleja de interacciones mutuas (interacciones, por otra parte, casi nunca pacíficas). Y la confluencia de esas series lineales tiene lugar en un planeta que se nos muestra, también por primera vez, como íntegramente *conceptualizado*, a consecuencia de los efectos de la revolución técnica e industrial (que es la que a su vez explica la explosión de la cantidad humana) y las interacciones entre sus partes.

Ahora bien: la «conceptualización universal» que consideramos característica de nuestro presente, se diferencia notablemente de la conceptualización que la ciencia antigua o medieval había logrado alcanzar. Mientras que la ciencia antigua, aunque se fundase en técnicas previas, no llegó a tener consecuencias (o efectos) masivos directos importantes, en lo que a la modificación del medio o de la sociedad misma se refiere (y, por ello, el ideal del «conocimiento científico puro» podía constituir para algunos individuos o escuelas algo así como una gnosis *sui generis* de importancia psicológica o moral, incluso cuando reclamaba los derechos a una libertad sin límites —la digresión del *Teeteto* platónico— pero, «biológicamente» inofensiva), la ciencia moderna, que caracterizamos respecto de la antigua y medieval, no ya tanto por su apelación a la «experiencia», cuanto por la vinculación de su desarrollo a las tecnologías por ella misma promovidas, podía comenzar a ser peligrosa.

Y comenzó a demostrar su peligrosidad de hecho sobre todo en el último siglo del último milenio, primero por sus efectos en el medio ambiente (desastres ecológicos) y, sobre todo, a través de la ingeniería genética, en el ámbito de la biosfera. La «libertad absoluta de la investigación científica», que tradicionalmente solía ser presentada como supremo ideal espiritual de la Humanidad (Aristóteles: «la felicidad es una forma de contemplación») comienza a mostrar su cara siniestra: la bomba atómica, los residuos nucleares, la talidomina, la capa de ozono... La necesidad de poner límites a la investigación científica, aunque extrínseca al parecer a la ciencia misma, comenzará a sentirse cada vez con más intensidad en nuestro presente. Aunque con frecuencia, y paradójicamente, quienes se reúnen de vez en cuando para trazar esos límites a la ciencia, son «comités de expertos», entre los cuales prevalecen generalmente

los científicos, sin embargo, los motivos que impulsan a esta delimitación no tienen que ver directamente con los programas específicos de la investigación científica propios de cada categoría. ¿Qué tipo de motivos son entonces? ¿Cómo denominarlos, si no se estaba dispuesto a invocar dogmas confesionales o políticos, o ideológicos, puesto que quería encontrarse algún motivo que englobase a los propios científicos interesados en trazar los límites a sus propios programas de investigación? Un concepto tal como el de *ética* seguiría suscitando recelos (por su estirpe extracientífica) a los científicos puros; pero unido al término *bios*, que aludía al campo de las ciencias más sensibles a la llamada de la necesidad de límites, es decir, el campo de las ciencias biológicas (por otra parte, en imparable ascenso de prestigio), podía servir para designar ese motivo que impulsaba a tal limitación. De este modo, el término «bioética» demostró su capacidad para sugerir el complejo cúmulo de motivos que impulsaron a una reflexión crítica de la ciencia y de la tecnología tal como se había desplegado en el presente, sobre sí mismas. En este presente habría que destacar, por tanto, muy principalmente el descubrimiento del código genético, y los métodos de la biotecnología, y en particular la ingeniería genética, que aquel descubrimiento hizo posible; aunque sería excesivo afirmar que el descubrimiento del código genético constituye la primera oportunidad que el hombre haya tenido de intervenir en el propio curso de la evolución de las especies (¿acaso Darwin no se había inspirado ya en los criadores de palomas, de ovejas o de cerdos?). Sí es posible decir, en cambio, que el grado de esta intervención es mucho más alto.

Pero ingeniería genética dice ciencia, experimentación; por tanto, manipulación sistemática de la vida animal y de la vida humana. Volvemos a la expresión más aguda de la paradoja que acabamos de formular en términos generales: ¿Cómo poner límites a estas manipulaciones cuya posibilidad ha sido advertida por la ciencia? ¿Es que cabe poner límites a la investigación científica, máxime cuando ella es la única forma de incrementar el control de la vida? Poner límites a las tecnologías científicas, ¿no es volver a la antigua inquisición? Y sin embargo, los propios éxitos asombrosos de la ingeniería genética iban demostrando, por sus contradicciones con otros objetivos, y en el proceso mismo de su avance, la necesidad de poner límites a la investigación. Límites que ya no podrán considerarse como términos de carácter dogmático o teológico; serán denominados, sin saber muy bien por qué, «límites éticos».

Queremos insistir en este punto, porque es necesario preguntarse por las razones por las cuales las contradicciones que fueron saliendo al paso empujaron a hablar precisamente de ética, y a crear el neologismo «bioética» (y «Bioética»); no puede darse por supuesto que esto debiera haber sido así, como si la bioética y la Bioética ya existiesen como figuras perfectamente definidas, a falta únicamente de una denominación.

En cualquier caso no fue sólo la ingeniería genética. Antes de ella, e incluso independientemente, la experimentación científica también pudo parecer incom-

patible con cualquier barrera externa a la ciencia misma, aunque esta barrera fuera de índole moral o política: era el caso de las vivisecciones de los campos de concentración nazis, o era el caso de las experiencias que tenían lugar en el curso mismo de la aplicación de transplantes de órganos o de la aplicación de la eutanasia a enfermos terminales en situaciones en que las tecnologías últimas (respiradores artificiales, &c.) introducían una ambigüedad creciente en la delimitación de las fronteras entre el organismo humano y los «aparatajes tecnológicos» que comenzaban a envolver o a atravesar al organismo enfermo. El médico, merced a la realidad de estos nuevos aparatos que envuelven al enfermo, y mediante los cuales comienza a controlar su salud y su vida, se transforma insensiblemente en un mecánico, sobre todo a medida en que sus intervenciones van especializándose en el conjunto del equipo médico.

La confluencia de todas estas situaciones, ligadas además al incremento de la demografía, al deterioro del medio ambiente (como consecuencia precisamente del desarrollo de la revolución industrial) y a los cambios políticos de la economía planificada (tanto en el área capitalista como en la socialista: en ambas se calculaba la producción en función, en última instancia, del consumo de los individuos), determinaba la posibilidad de globalizar todo un conjunto de problemas nuevos, objetivamente determinables, desde la perspectiva del *bios*, de la vida biológica; una vida cuya unidad había sido ya encarecida por la Teoría de la Evolución o por la Etología. De hecho, el concepto de *Biosfera* estaba en alza, desde Suess y Verdansky hasta Teilhard de Chardin. Pero no era posible acogerse a los principios de una Biología meramente científica, impulsada por el puro afán de conocimiento; precisamente era este impulso el que resultaba estar canalizado por vías inadmisibles, particularmente escandalosas en una sociedad que acababa de salir no sólo de la barbarie nazi, sino sencillamente de una guerra que había causado más de cincuenta millones de muertos. La apelación a unos «derechos humanos» se hacía imprescindible.

En una palabra, la confluencia de las nuevas situaciones totalizadas en la esfera del *bios* se presentaba, antes que como una cuestión de metodología científica meramente «intelectual», como una cuestión práctica, orientada por la ética. Un término escogido acaso por la necesidad de situarse en el punto de vista de una normativa práctica que pudiera presentarse como universal, pero como previa a las diferencias entre las diferentes posiciones, confesiones religiosas o políticas en conflicto. Ni siquiera podía parecer clara esta dicotomía entre *ciencia* y *ética*. ¿Acaso el conocimiento, como la inteligencia, podría dar de lado la inexcusable garantía de supervivencia de los propios sujetos investigadores? El experto que llevase a la muerte a los científicos, por no contar a los demás hombres, que en cualquier caso podrían considerarse como científicos virtuales, ¿no estaba poniendo también límites pragmáticos a la propia investigación? Por tanto, ¿no perdería su sentido la propia investigación científica si se llevaba a cabo al margen de todo pragmatismo que, incluyendo al sujeto operatorio, hiciese posible la recurrencia de la misma investigación científica? Aventuramos la hipótesis de que la razón por la cual el término «bioética» alcanzó el éxito

fulgurante que todos le reconocen tuvo que ver con la misma oscuridad y confusión de la idea que envuelve. Una confusión objetiva y no subjetiva, o mejor, un sistema de confusiones: la confusión entre la vida humana y la vida en general, la confusión entre la vida orgánica y los sistemas tecnológicos que la hacen posible, y no sólo en el terreno clínico, la confusión objetiva que la ciencia y la tecnología estaban llevando a cabo a extremos jamás vistos, y que requerían una toma de posición perentoria, un *ethos* también nuevo. La bioética y la Bioética, desde el principio, fue, por tanto, antes una problemática creciente, y una necesidad de abordarla sistemáticamente, que una solución; y así sigue siendo y probablemente lo seguirá siendo en el futuro.

Desde la perspectiva gnoseológica distinguimos, por nuestra parte, seis modos según los cuales (desde la perspectiva de la *teoría del cierre categorial*) puede comenzar a constituirse una nueva disciplina («nueva» respecto del sistema de disciplinas preexistente en la época histórica de referencia); por tanto, seis vías diversas, seis alternativas genealógicas, no enteramente excluyentes, que pueden ser tenidas en cuenta (en gran medida desde una perspectiva crítica, no sólo para descartar, en cada caso, las no pertinentes, sino para descartar a las eventuales conceptualizaciones que sobre una disciplina dada, como pudiera serlo la Bioética, tuvieran lugar desde esas vías) en el momento de determinar qué curso concreto de desarrollo pudo seguir la disciplina de referencia, en nuestro caso, la Bioética. La determinación de la vía a través de la cual se ha constituido de hecho una disciplina dada no es por tanto sólo una «cuestión histórica», puesto que, en general, como ya hemos reconocido, la estructura gnoseológica de una disciplina no es enteramente disociable de su génesis, ni recíprocamente.

(1) *Segregación interna*. Esta alternativa puede tomarse en consideración cuando partimos de una disciplina dada G que se suponga constituida sobre un campo con múltiples sectores o partes atributivas (S_1, S_2, S_3), o con diversas partes distributivas (especies, géneros, órdenes, &c. E_1, E_2, E_3), o con ambas cosas a la vez. La Biología, como disciplina genérica, comprende múltiples sectores (por ejemplo, los que tienen que ver con las funciones respiratorias, digestivas, &c.) y muy diversas partes distributivas (por ejemplo hongos, vertebrados, peces, mamíferos, &c.).

A partir de la Biología general podemos constatar cómo se constituyen, por segregación interna, disciplinas biológicas específicas o particulares. Estas disciplinas se «segregan» de la Biología general como el detalle se segrega del conjunto; pero aunque sigan englobadas en la categoría común, sin embargo pueden constituirse en especialidades que requieran terminología, métodos, aparatos característicos, es decir, que requieran constituirse como nuevas disciplinas (subalternadas, sin duda, a la disciplina general). Los motivos por los cuales una categoría dada se desarrolla por alguno de sus sectores o de sus partes distributivas no son necesariamente internos a la categoría (aun cuando los contextos determinantes y sus desarrollos hayan de serlo) sino que pueden

ser ocasionales (motivos económicos, de coyuntura, tecnológicos, &c.). Esto significa que el desarrollo interno de una ciencia genérica, no por ser interno ha de entenderse como un proceso homogéneo, armónico, sino más bien como un proceso aleatorio, desde el punto de vista sistemático. Una categoría, en su desarrollo, se parece de hecho más a un monstruo que a un organismo bien proporcionado.

En principio las nuevas disciplinas se mantienen en el ámbito de las líneas generales de la categoría; sin embargo no por ello cabe decir que las disciplinas segregadas sean una simple «deducción», o reproducción subgenérica de las líneas genéricas, porque bastarían las diferencias de métodos para dar lugar a diferentes disciplinas dotadas de gran autonomía en sus desarrollos. Podríamos poner como ejemplo la *segregación* de la Mecánica de Newton, que comportaba la traslación de sus leyes (formuladas por referencia a los astros) a los corpúsculos de las nuevas teorías mecánicas, a partir de Laplace: la simple diferencia de *escalas* implicaba adaptaciones de constantes, parámetros, nuevos dispositivos experimentales, &c.

(2) *Segregación oblicua o aplicativa.* La segregación aplicativa u oblicua se diferencia de la segregación interna en que la disciplina constituida no sólo tiene motivaciones extrínsecas (aunque con fundamento interno), sino que es ella misma extrínseca desde su origen. Ahora la categoría genérica ha de considerarse refractada o proyectada en otras categorías, a título de aplicación. Pero los contextos determinantes nuevos ya no son internos a la categoría de referencia. Por ejemplo, la teoría geométrica de los poliedros se aplica a los cristales, para dar lugar a una cristalografía geométrica, que se segrega de la geometría, pero no por desarrollo interno de esta disciplina sino por desarrollo oblicuo (no hay razones geométricas para la segregación de cierto tipo de poliedros cristalográficos). Otro tanto ocurre con la llamada óptica geométrica.

(3) *Composición e intersección de categorías (o de disciplinas).* Es un proceso similar al anterior sólo que ahora no puede hablarse claramente de «una disciplina dominante» que se aplique oblicuamente a un campo «que la desborda», sino de una confluencia o intersección de diversas disciplinas, y esto de muchas maneras: la confluencia de la Aritmética y la Geometría en la Geometría Analítica, o la confluencia de la Química clásica y la Física en la Química Física. La intersección puede dar lugar a términos nuevos, por *ecualización* de los campos intersectados. Sin embargo, las situaciones cubiertas más propiamente por esta tercera alternativa son las llamadas «disciplinas interdisciplinares» (tipo «Ciencias del Mar», en la que confluyen categorías tan diversas como la Geología, la Biología, la Química, la Economía Política, la Geografía, &c.). Estas disciplinas, constituidas en torno a un sujeto de atribución, no son desde luego una ciencia categorial, pero sí pueden dar lugar a disciplinas dotadas de una unidad práctica, aunque externa, que le confieren una estructura que no es suficiente para disimular su naturaleza enciclopédica.

(4) *Descubrimientos o invenciones de un campo nuevo (que será preciso coordinar con los precedentes).* Excelentes ejemplos de esta alternativa nos lo ofrece el Electromagnetismo o la Termodinámica, respecto del sistema de la Mecánica de Newton, o la Fitosociología respecto de la Taxonomía de Linneo y sucesores.

(5) *Reorganización-sustitución del sistema de las disciplinas de referencia.* Este proceso es enteramente distinto de los precedentes. En aquellos las nuevas disciplinas se formaban en relación con otras anteriores, que habían de mantenerse como tales; por consiguiente las nuevas disciplinas habían de agregarse a las precedentes. Pero la reorganización supone la destrucción total o parcial, la aniquilación o la reabsorción de determinadas disciplinas dadas en la nueva. La reorganización es unas veces sólo una reagrupación de disciplinas anteriores, pero otras veces exige la reforma y aun la aniquilación de las precedentes. Los ejemplos más ilustrativos de aniquilación pueden tomarse de la Sociología y de la Filosofía de la Religión. No son disciplinas que puedan considerarse agregadas sin más al sistema de las disciplinas precursoras, ni son meros nombres nuevos para antiguas disciplinas, acaso dispersas. La Sociología de Comte supone la propuesta de aniquilación de la Psicología, sustituida por una Física social; la Filosofía de la Religión contiene el principio de la aniquilación de la Teología Fundamental como disciplina filosófica.

(6) *Inflexión*. Llamamos inflexión a un modo de originarse disciplinas en función de otras, partiendo acaso de una proyección oblicua suya a otros campos, o de una intersección con ellos, incluso a veces de algún descubrimiento o invención, pero de suerte que mientras en todos estos casos, las «nuevas construcciones» tienen lugar fuera de las categorías originales, en la inflexión la novedad (ya sea debida a la intersección, a la invención, &c.) refluye en la misma categoría (la invención, el descubrimiento, por ejemplo, se mantienen o son reformulables en el ámbito de las categorías de referencia) como si fuese un repliegue producido en ella merced a las estructuras que se habrían determinado por procesos extrínsecos pero que son, en el regressus, «devueltas» a la categoría. Cabría ilustrar este procedimiento con la Electroforesis, como disciplina de investigación biológica (las estructuras dadas en tejidos, células, &c., proyectadas en un campo electromagnético, determinan comportamientos propios de los tejidos vivientes, con un significado biológico característico, pero que no podría haber sido «deducido» del campo estricto de la Biología).

5. Cuestiones de estructura: sobre el «estatuto gnoseológico»

El análisis gnoseológico de la Bioética desde una perspectiva estructural (perspectiva que, como hemos dicho, se alimenta de la perspectiva genética) comporta ante todo el intento de clasificación (por tanto, un intento crítico) de esta disciplina dentro de una determinada taxonomía de disciplinas gnoseológicas, en nuestro caso, la ofrecida por la teoría del cierre categorial. El resultado de esta clasificación es el criterio principal para determinar el estatuto de una disciplina:

«estatuto» significa, en efecto, estatus o lugar que corresponde a algo en un conjunto ordenado, sobre todo si se trata de un orden jerárquico.

Las principales alternativas que tendremos que decidir en nuestro caso son estas:

(a) Si la Bioética es una disciplina metacientífica, paracientífica (por ejemplo teológica), filosófica, ideológica, &c. o bien si es una disciplina científica.

(b) Supuesto que la Bioética fuese una disciplina científica, si está subalternada a otras categorías o es una disciplina autónoma.

(c) Supuesto que la Bioética fuese una disciplina científico categorial, si ha alcanzado el rango de las disciplinas a-operatorias o bien si se mantiene como disciplina b-operatoria, y en qué estado (¿es una pragmática, una tecnología?).

(d) Habrá que determinar si la Bioética es una disciplina que hubiera que entenderla como un *mixtum compositum* de otras disciplinas diversas, con una unidad precaria y coyuntural (un *unum per accidens*); y, esto supuesto, cuales fueran sus componentes dominantes.

Es obvio que en todas estas cuestiones «de estructura» las referencias a las cuestiones de génesis pueden ser imprescindibles.

II. Cuestiones de génesis

Examinemos las seis alternativas genealógicas que hemos expuesto en la sección precedente; a cada una de ellas podremos asociar alguna «teoría gnoseológica» sobre la Bioética más o menos desarrollada y eventualmente identificable en la doxografía. La crítica a cada una de estas alternativas nos dará ocasión para ir analizando las características gnoseológicas de la Bioética y para preparar el planteamiento de la cuestión de su estatuto.

1. La Bioética, constituida por segregación *interna*

¿Puede considerarse constituida la Bioética por la vía de la segregación interna de alguna otra disciplina postulada como «disciplina genérica» o subalternante? Así formulada la pregunta nos abre a dos alternativas (o disyuntivas) inmediatas: (1) la que adopta el punto de vista de la Ética; y (2) la que adopta el punto de vista de la Biología.

La primera alternativa parece ser la propia de la opinión común (sobre todo, entre los «profesores de Ética»), la más vulgar: «La Bioética es una parte de la antigua Ética», aquel capítulo, acaso hipertrofiado de la Ética, que se ocupa de la vida orgánica; la Bioética se habrá constituido como una nueva rama del saber ético. Algunos simplifican más aún: «La Bioética es Ética aplicada a la Medicina.»

Sin embargo, si nos atuviésemos al orden semántico que en español corresponde al componente del sintagma «Bio-ética» cabría decir, en favor de la segunda alternativa, que el primer componente, «Bio», es el subordinante; de

donde podría inferirse que la Ética aparece aquí subordinada a la Biología. La subordinación de la Ética a la Biología nos remite al plano ontológico en el que suponemos se situó confusamente Potter al acuñar el término «bioética». En este plano, la vida es, efectivamente, el término subordinante, en correspondencia además con el orden semántico propio del idioma inglés, en el que «bioética» tiene el sentido de una «ética de la vida», incluyendo el matiz de genitivo subjetivo implícito en la expresión española. Y todo esto dicho sin perjuicio de reconocer la existencia de ciertas propuestas teóricas vinculadas con el sentido ontológico de la bioética que, sin embargo, no han llegado a desarrollarse como una disciplina interna, sino más bien como una corriente dada en el ámbito de la Bioética como disciplina. Nos referimos, por ejemplo, a ciertas propuestas «ecologistas», que comienzan por subsumir la vida humana en el concepto de la vida de una especie, entre otras, de las que constituyen la Biosfera, convertida de hecho en el objeto formal de la atención ética. Es la vida, en general, y el equilibrio de sus especies, puesto en peligro por el desarrollo desmedido de alguna de ellas (por ejemplo, por su propagación ecuménica en forma de plaga) aquello que debería recibir una atención característica, considerada precisamente como una ética. Según esto el cuidado ético por la vida humana y el control de esta vida cuando se desarrolla como una plaga más, será sólo una parte del «control bioético» de la Biosfera, en general. Más aún: otros verán la propia Biosfera, como un «subsistema» de otras entidades envolventes de radio más amplio, como pueda serlo *Gaia* (de Lovelock, Margulis, &c.); de manera que fuese el «cuidado de *Gaia*», el respeto a los «derechos del medio ambiente» (de los que habla Lévi-Strauss, por ejemplo) el objeto formal de la atención ética (bioética). Y en este caso no solamente la bioética humana se subsumirá en la bioética de la vida, en general (de sus «cinco reinos») sino que la bioética global quedaría subsumida dentro de la «Geobioética» (que es la posición de algunos continuadores de Lovelock, como puedan serlo quienes trabajan con Peter Westbroek en torno al proyecto de constitución de una Geobiología). La vida orgánica humana vendrá a concebirse como una «pulsación» que sólo puede sostenerse en el ámbito de la Biosfera, así como esta sólo puede subsistir en el ámbito de la Geosfera.

En cualquier caso, es necesario deshacer la ambigüedad que oculta las efectivas relaciones dialécticas (contradictorias) entre la bioética (o la Bioética) concebida desde la perspectiva (anantrópica) de la Biosfera y la bioética (o la Bioética) concebida desde la perspectiva antrópica. Las relaciones entre la vida biológica en general, y la vida humana en particular, no son meramente las relaciones del género a la especie porfiriana. Desde un punto de vista lógico material cabría exponer la situación diciendo que la vida humana no es tanto una «especie porfiriana» distributiva de la vida orgánica en general, sino una «especie plotiniana», constituida precisamente como una parte atributiva de la biosfera, y que se afirma por su oposición, en la lucha por la vida, a otras especies de las biocenosis. La diferencia profunda entre ambas perspectivas se hace bien visible a propósito del análisis de la llamada «expansión demográfica». Desde el punto de vista biológico (anantrópico, por tanto especulativo, cuando adopta-

mos el punto de vista antrópico) la expansión de la vida humana tendrá la característica de una plaga; pero desde el punto de vista práctico, el concepto de plaga dice algo más, algo que desborda la «sabiduría relativista» de quienes hablan «desde el punto de vista de cada especie», porque una plaga es un concepto posicional, y requiere un punto de referencia «partidista». Una «plaga» es la proliferación de una especie en detrimento de otras especies dadas; por ello si tomamos como punto de referencia, en nuestro caso, a la «especie humana», y asimismo, si tomamos partido por ella, la proliferación de esta especie no podrá ser considerada como una plaga, lo que sólo tendría sentido si nos situásemos en la perspectiva de alguna otra especie animal.

La cuestión es, pues, la siguiente: ¿cabe entender la idea de Ética (aun refiriéndola a la vida orgánica individual) en un contexto diferente al que está delimitado por la vida humana? «Ética animal» significa, sin embargo, todo cuanto va dirigido a la preservación y al cuidado de la vida orgánica de los animales, en sí mismos considerados (desde los gatos hasta los tigres, y esto sin que haya razón, en principio, para dejar fuera a los microorganismos), y aún de toda la vida en general, al modo del jainismo. Las llamadas «éticas biocéntricas» (en cuya defensa se ha distinguido la doctora Agni Vlavianos-Arvanitis, Presidente y Fundadora de la Organización Internacional de Biopolítica) adoptan la perspectiva de la defensa de la vida en general, como la única vía adecuada para mantener la defensa de la vida humana en especial. Y no dudamos de que esta perspectiva porfiriana, aun siendo anantrópica por sí misma, pueda tener efectos éticos específicos humanos. Sólo que será muy distinta la defensa de la vida orgánica de los hombres en su calidad de animales (como especie subgenérica), y en su calidad de hombres. La perspectiva biológica general (ecologista, biocéntrica) tiene un componente anantrópico que deriva fácilmente, por no decir necesariamente, hacia el racismo, o, si se quiere, hacia la defensa del individuo humano en tanto que se considera como miembro de un género, o de una especie subgenérica, o de una raza subespecífica (pero no precisamente en cuanto sujeto operatorio personal). La ética nazi nos suministra ejemplos muy ilustrativos. En su discusión de Posen, Himmler (jefe a la sazón de las SS) reconocía, como principio absoluto para las SS, que sus miembros «debían comportarse de manera legal, correcta, fiel y amistosa, respecto de aquellos que pertenecen a su propia sangre, pero no con ningún otro». Sin embargo matizaba: «Nunca nos manifestaremos con brutalidad y como gentes sin corazón, si no es necesario, evidentemente. Nosotros, los alemanes, que somos los únicos del mundo que tratamos con corrección a los animales, lo haremos igualmente con estas bestias humanas [judíos, rusos, negros, gitanos].» Tenemos aquí una muestra de cómo desde una perspectiva biológica (zoológica) es incluso posible arrojar luz reflejada benevolente sobre las bestias humanas; una muestra que nos advierte de los límites de esa «bio(zoo)ética» y de su incompatibilidad con la ética antrópica estricta. Porque la benevolencia biológica, hasta donde sea posible, hacia las «bestias humanas», va aquí necesariamente unida al racismo más brutal, el que identifica a los hombres con los arios y considera a los hombres no arios como

bestias. En cualquier caso no cabe olvidar que a las esterilizaciones eugenésicas establecidas legalmente por el nacional-socialismo habría también que reconocerles, *salva veritate*, un objetivo formalmente bioético, en el sentido de que ellas, en cuanto al *finis operantis*, tendían a preservar y mejorar a la especie humana, purificándola de supuestas contaminaciones genéticas. Dicho de otro modo, la «bioética biocéntrica» (anantrópica), aún aplicada a la especie humana, sea esta identificada o no con la raza aria, se opone frontalmente a la bioética antrópica, cuando esta va referida, no ya tanto a la especie subgenérica humana, cuanto a los sujetos operatorios enfrentados precisamente a las otras especies animales en el curso de la historia.

Ahora bien, cuando nos situamos en la perspectiva gnoseológica, nos encontramos con que el componente subordinante del sintagma «Bioética» es el segundo, la ética. Deduciríamos de aquí la subordinación del primer componente (bio) al segundo (ética). La Bioética podría ser entendida, en efecto, como una «rama particular» de la Ética, entendida como disciplina supuestamente más genérica, como una ética aplicada a las conductas y situaciones específicas que se les plantean a quienes tratan con la vida orgánica humana (aun cuando el término *bios* desborda, como hemos visto, la vida humana y se extiende también a la vida orgánica animal y vegetal), eminentemente los médicos y otros profesionales de la salud orgánica humana. Esta especialización de la Ética requiere simultáneamente, por tanto, interpretar también la vida en un sentido restringido, a saber, en el sentido de la vida orgánica de un cuerpo individual (de su salud, de su nacimiento, de su muerte, de su separación respecto de otros cuerpos, de los trasplantes de órganos, y, además, de un cuerpo considerado como sujeto operatorio y no como mera «constelación de células»); porque la Ética, suponemos, se ocupa de la vida humana en general (por ejemplo de la vida social, jurídica, política, económica); por tanto, quien traduce *bios* por *vida en general* (y aún sin necesidad de extender la ética hacia la ética animal, vegetal o ecológica) tendría que conceder que toda la Ética es Bioética y, por tanto, que no cabe decir que la Bioética sea una parte de la Ética, sino la Ética entera.

La Ética tendría que ver, por ejemplo, con la *salud* de la vida humana. Pero entonces habría que distinguir tres órdenes de salud, como se distinguía en la tradición académica, a saber, la salud del cuerpo orgánico, la salud del cuerpo social y la salud del alma (sobre estas distinciones estaba organizada la Universidad tradicional, cuyas Facultades «superiores» se constituían respectivamente en torno a la consideración del cuerpo humano, Facultad de Medicina, en torno a la salud del cuerpo social, Facultad de Derecho, y en torno a la salud del alma, Facultad de Teología). De la misma manera, por tanto, que podría especializarse la supuesta Ética general en función de la política, del derecho, de los deportes, o del mercado de las empresas, también podría especializarse la Ética en función de la Medicina o profesiones afines, y de ahí tomaría su origen la Bioética. Por analogía cabría hablar de una Politoética, de una Ética empresarial, &c. Lo que ocurre acaso es que esta interpretación de la Bioética comportaría

prácticamente una reducción de la Bioética a la Ética médica (llamada a veces Ética Clínica, en el sentido de la *Clinical Ethics* de Albert R. Jonsen, Mark Siegler y William J. Winslade, 1982).

Efectivamente, la Ética médica procede aplicando a situaciones clínicas supuestos principios generales de la Ética, por ejemplo, tomados de la *Teoría de la justicia* de John Rawls (1971), aunque también utiliza principios de la moral y del derecho vigentes. El análisis «ético» o «moral» del acto médico arrojaría como resultado que no sólo contribuyen a su calificación ética las normas estrictamente médicas (en la línea del juramento de Hipócrates, referidas a la beneficencia y a la no maleficencia respecto del enfermo), sino también de las normas metafísicas referidas a la autonomía del paciente («principio de autonomía»), o las normas políticas que regulan su situación económica o social («principio de justicia»). Algunos (en España, Diego Gracia, *Etica y gestión sanitaria*, MSD 1977, pág. 108-ss.) terminan acogiéndose a un supuesto «principio general ético» que ha sido utilizado en la Ética empresarial y que se conoce como el «principio de la excelencia» (Thomas J. Peters, Robert H. Waterman, *En busca de la excelencia. Lecciones de las empresas mejor gestionadas de los Estados Unidos*, Folio, Barcelona 1992). Pero el «principio de la excelencia» no es un principio bioético específico, porque tanto se aplica a un Hospital como a un Taller mecánico, en el que se reparan las averías de los automóviles con el mayor esmero posible (de acuerdo con las normas establecidas, por ejemplo, en la Oficina del Consumidor).

Las objeciones a esta interpretación de la Bioética las resumiremos en los siguientes puntos:

(a) Es una simple ficción hablar de una Ética general presupuesta como una disciplina unánime de referencia, como si esta existiera, a la manera como existen los Elementos de Euclides. Sería preciso determinar: por ejemplo, «Ética aristotélica», «Ética de Espinosa», «Ética escolástica cristiana», «Ética musulmana», «Ética soviética», &c. Por consiguiente, una Bioética como especificación de una supuesta Ética general es, por lo menos, una alternativa que confunde tanto o más que aclara.

(b) El concepto de Ética médica sólo puede ser establecido desde un determinado sistema ético. Desde el materialismo filosófico, la ética tiene que ver con la vida de los individuos corpóreos humanos, considerados como sujetos operatorios (lo que no excluye la desatención por sus partes formales y homeoméricas, no operatorias, como puedan serlo las células germinales; incluye por tanto la atención ética hacia los bancos de órganos, de óvulos, &c.). Sólo indirectamente la ética médica tendrá que ver con los vivientes de otras especies, zoológicas o botánicas. La medicina, en este sistema, no es un «arte», o una «praxis», que, además de sus reglas técnicas, hubiera de estar dotada o adornada de ciertos sobreañadidos éticos. La naturaleza misma de ese arte, o de esa praxis, es, por sí misma, ética, puesto que se constituye precisamente en el ámbito de la ética: la

medicina no transforma organismos sanos en enfermos (transformación que podía constituir un objetivo técnico o científico preciso en Biología), sino enfermos en sanos. Es decir, en la definición misma del arte médico está contenida ya una disposición ética que segrega desde el principio a la Medicina de la Biología.

Los principios prácticos de la Medicina no son, en modo alguno, principios aplicados a partir de los principios de una supuesta Ética general: son también principios primeros, e incluso anteriores a otros principios llamados generales. En el momento en el cual la Medicina se desprendiera de las normas éticas para atenerse a intereses meramente biológicos o técnológicos, en esta misma medida la Medicina se convertiría en Biología; pues la Biología ya no tiene que ver, como tal, sin mas con la conservación de los individuos humanos de lo que tenga que ver con sus mutaciones. Un tumor, para un biólogo, puede ser un «hermoso tumor», e incluso un indicio de mutación genética interesante; para un médico un tumor nunca puede ser hermoso, sino malo, una enfermedad que debe intentar ser curada (véase *Etnología y utopía*, Epílogo a la segunda edición). La Biología es evolucionista, la Medicina es conservacionista. Más aún, la Biología ni siquiera tiene que considerar a los individuos corpóreos como términos elementales en su campo, puesto que también puede considerarles, por ejemplo, como expresiones fenotípicas (fenómenos) de estructuras «ocultas» (el genotipo). El campo de la Biología molecular, por ejemplo, está constituido también por encimas, proteínas, ácidos nucleicos, moléculas genéticas, hasta el punto de que el individuo podrá ahí figurar como un fenómeno subordinado a otras estructuras, como una constelación de células o de electrones. De donde puede concluirse que la Ética médica, al ir referida al sujeto corpóreo operatorio, es, como hemos dicho, tan *inmediatamente* ética como pueda serlo cualquier otra especificación suya, política, económica, &c. Dicho de otro modo, la Ética médica no depende de «principios previos», puesto que puede ser ella misma la fuente de principios éticos, susceptibles de irradiarse a otros campos («la filosofía es medicina del alma», según Epicuro), de principios dictados por la sindéresis o por la prudencia en situaciones médicas (y sólo «sistemáticamente» anteriores acaso, en una ordenación lógica). La Medicina es esencialmente individual, y por ello es ética; el acto médico es siempre tan individual como pueda serlo el acto de la alimentación. El concepto de «Medicina social» habrá que considerarlo, según esto, como un pseudo concepto (será social la «administración de la Medicina», como es social o política la «regulación de la distribución de los alimentos»; pero la medicina, como la alimentación, son operaciones estrictamente individuales). Y por tanto la medicina será, ella misma, ética, y en esto se diferencia de la Biología. Es ética porque el arte médico se constituye precisamente por su objetivo de «transformar» al individuo enfermo en sano, o de conservar al individuo sano en su estado, pero jamás al revés. Esta restricción constituyente sólo se fundamenta en la ética; en este sentido habría que considerar a la expresión «Ética aplicada a la Medicina» como redundante, como implicando una errónea conceptuación de la medicina, y, por supuesto, de la ética. Porque la Ética no es originariamente una «teoría proposicional» que fuera susceptible de ser aplicada a diferentes campos.

(c) Además, la llamada Ética médica, de hecho, no toma únicamente sus principios de la Ética, o de algunos sistemas éticos bien determinados, sino también de la Deontología médica, o del Derecho; y ni la Deontología médica ni el Derecho son, por sí mismas, *fuentes éticas*. La Deontología médica (suponemos) establece *normas morales* para los Colegios de Médicos, que son gremios o grupos humanos, regidos por leyes morales, que (en cuanto se orientan a la supervivencia del grupo, del gremio en este caso) eventualmente pueden mantenerse al margen de la ética. Sus normas intersectan, sin duda, con las normas éticas, pero, en todo caso, la fuerza de obligar de una deontología no es tanto de naturaleza ética cuanto de naturaleza moral, puesto que deriva de la «presión del grupo», orientada hacia su propio autosostenimiento. Tampoco las normas jurídicas toman su fuerza de obligar de la ética o de la moral, sino de la coacción del Estado.

(d) La Bioética queda, en todo caso, totalmente desvinculada de algunas corrientes o sistemas éticos y muy particularmente de la llamada Ética analítica, como «análisis de los lenguajes» éticos. La Bioética, y en esto intersecta con la Ética médica, tiene que ofrecer criterios de decisión y no puede limitarse al análisis de los lenguajes que se utilizan en los comités de ética clínica, por ejemplo.

(e) No es posible circunscribir la Bioética al terreno de la Medicina; el campo de la Bioética desborda ampliamente el campo de la Medicina (aun cuando la Medicina entre de lleno en el campo de la Bioética). La Bioética entra también en el campo de la moral (por ejemplo, de la deontología de los Colegios médicos), del derecho o de la administración política de los servicios médicos, es decir, de la llamada «medicina social», que, como ya hemos dicho, ya no es tanto medicina (la Medicina siempre va referida al cuerpo individual) cuanto administración de la medicina en un contexto jurídico.

2. *La Bioética, constituida como* aplicación *de la ética a la vida*

La segunda alternativa, la que considera a la Bioética como un resultado de la aplicación de la Ética a la Medicina, &c., puede reducirse sencillamente a la alternativa anterior. Pero cabría mantener su especificidad interpretando por ejemplo Ética como Ética teórica (*non includens prudentiam*) y Bioética como Ética *includens prudentiam*. El fundamento de esta distinción podría ser el hecho de que la estructura de la Bioética se ha ido decantando hacia la consideración de situaciones que requieren decisiones prácticas bioéticas prudenciales perentorias.

La principal dificultad que suscita esta interpretación tiene que ver con el concepto mismo de Ética *non includens prudentiam*. Desde la teoría del cierre categorial esta ética sería una ética teórica que pretendería acogerse a la forma de una construcción a-operatoria: la Ética *more geométrico* de Espinosa podría ser citada como la mejor aproximación a esta Ética *non includens prudentiam*; la cuestión es si efectivamente puede afirmarse que una ética teórica como la de

Espinosa no incluye la prudencia. De sus teoremas, desde luego, no es fácil derivar siempre decisiones prácticas o juicios muy circunstanciados; pero esto no significa que ella se mantenga en un éter teórico puro (concepto capcioso porque supone que cabe una «teoría pura»), expresión que acaso pudiera traducirse por *anantrópico*. La prudencia estaría implicada en los mismos principios éticos, en la medida en que la ética parte ya de la existencia de individuos deseantes, en sociedad, y estos incluyen el conflicto con otros individuos y, por tanto, el punto de vista ético. No se trata pues de deducir estos individuos de sus teoremas, sino al revés. Y, desde este punto de vista, tan prudencial habrá que suponer que es la Bioética como la propia Ética general.

3. La Bioética como intersección *de disciplinas*

Más fundamentos podría tener la consideración de la Bioética como resultado de una composición-intersección de otras diversas disciplinas o partes suyas. Unas de índole ética, como puedan serlo la teoría de los derechos humanos, interpretados sus contenidos como siendo predominantemente de naturaleza ética (ver *El sentido de la vida*, lectura 5). Los llamados «derechos humanos» serían «derechos o deberes éticos», es decir, no morales ni jurídicos por sí mismos (ni siquiera las Naciones Unidas tienen hoy por hoy, no ya solo capacidad judicial, antes de que exista un Tribunal internacional *ad hoc*, sino tampoco capacidad ejecutiva para hacer cumplir las sentencias). Pero también entran en la formación de la bioética disciplinas de índole sociológica, médica, biológica, política o teológica.

Esta interpretación podría fundamentarse ampliamente a partir de los propios contenidos deícticos que hoy se cubren con el rótulo «Bioética». Cabría advertir incluso un cierto consenso según el cual la Bioética es una disciplina interdisciplinar (salvando la contradicción verbal de esta frase). Y no decimos que no lo sea, sino que, en el supuesto de que efectivamente lo fuera, entonces no podría ser llamada desde luego disciplina científica, puesto que en ese caso su unidad habría de ser entendida como de orden estrictamente pragmático. Además, de mantener su nombre (Bioética), habría que considerar a la Ética como la disciplina dominante (lo que no es nada evidente); con lo que volveríamos de nuevo a la cuestión de la pluralidad de sistemas éticos, que rompen, además, la supuesta unidad pragmática de la disciplina. En cualquier caso, la Bioética no sería tanto intersección de categorías, cuanto de prácticas diferentes (éticas, morales, deontológicas, jurídicas, políticas, &c.).

4. La Bioética como descubrimiento *de un campo nuevo*

Tampoco carecería de fundamento la presentación de la Bioética como disciplina instituida a partir de descubrimientos o inventos tecnológicos, o incluso ontológicos (por ejemplo, las *clonaciones humanas*). Hay un «estado de opinión» más o menos difuso entre los «profesores europeos» de las últimas décadas que tiende a concebir a la «modernidad» como una época del «descubrimiento

moderno de la persona» en cuanto fuente de los deberes éticos y de los derechos jurídicos (se cita a Locke o a Kant), así como de las declaraciones universales de derechos humanos. En general, se habla del «descubrimiento moderno» de la personalidad en un sentido análogo a como se habla del «descubrimiento moderno» del carácter elíptico de las órbitas planetarias; se habla mucho menos del «invento moderno de la persona individual» como instrumento ideológico de la nueva sociedad del mercado capitalista, que prefigura la idea central del «consumidor», que tanto juego dará en muchos de los sistemas bioéticos del presente. En cualquier caso, la expansión de la Bioética está vinculada desde luego a los espectaculares avances de la Medicina que, iniciados hace un siglo, se incrementaron de un modo cualitativamente distinto después de la Segunda Guerra Mundial (antibióticos, cirugía de transplante de órganos, bioquímica y robótica y últimamente, sobre todo, con el descubrimiento del código genético, el control del genoma y la ingeniería genética que aquel descubrimiento comporta). El descubrimiento del código genético representa en Biología un suceso similar a lo que en tecnología representan los ordenadores, puestos a punto asimismo hacia los años setenta.

Pero una cosa es que la aparición y expansión de la Bioética esté asociada a estos nuevos descubrimientos e inventos tecnológicos, y otra cosa es que pueda afirmarse que la Bioética se constituye como disciplina por la consideración de ellos, a la manera como la Termodinámica se constituyó tras el «invento» de las máquinas de vapor. Los descubrimientos e inventos tecnobiológicos no constituyen el campo de la Bioética y, por tanto, la vinculación entre la Bioética y esos nuevos campos ha de establecerse de otro modo: la Bioética está tan cerca de la Ética como de la Biología, aunque no sea ni Ética sólo (también es Biomoral, Biopolítica, &c.) ni sólo Biología.

5. *La Bioética como* reorganización *de un sistema previo*

¿Puede verse el proceso de constitución de la Bioética como un proceso de reorganización de un supuesto «sistema de disciplinas éticas, morales o jurídicas» similar a aquel en virtud del cual decimos que la «Sociología» de Comte reorganizó el sistema de las ciencias de la Naturaleza y de las ciencias del Hombre vigente en los principios del siglo XIX? Podrían interpretarse algunos hechos en este sentido (sobre todo, si se insiste en una contraposición entre determinadas direcciones de la Bioética con otras de la Ética tradicional). Pero no cabe citar una situación similar a la que la Sociología de Comte representó respecto de la Psicología, de la Teología, &c. La Bioética no se representa como una disciplina que implique una «reorganización» de un sistema previo, sino más bien como una disciplina «relativamente nueva» que se agrega al acervo interdisciplinar.

6. *La Bioética como* inflexión *de materiales anteriores*

La cuestión clave es, por supuesto, la siguiente: ¿cuales son los «materiales anteriores»? Por supuesto, en ellos hay que incluir al conjunto de disciplinas

que proceden de la época anterior a nuestro presente planetario. De este conjunto de disciplinas hay que partir, porque nuestro presente no es ni la época de los «contactos en tercera fase», ni la época del «fin de la historia», ni la «época postmoderna»; es una realidad *etic* definible por dos hechos objetivos (a los que ya hemos hecho referencia): la realidad demográfica de los más de seis mil millones de hombres (de otro modo: de los más de seis mil millones de sujetos de derechos humanos) y el hecho de la conceptualización técnica o científica prácticamente total de los contenidos que están en el mundo que rodea al hombre. El *presente* es la época en que los individuos y los grupos han perdido de hecho su relativa «capacidad de aislamiento sustancialista», puesto que hoy sabemos que todos ellos se influyen mutuamente, tanto por la televisión como por los virus del SIDA: los individuos son una parte de un todo atributivo planetario único, y se sabe que la defensa de la vida es, por tanto, algo vinculado a las coordenadas ecológicas. *Nuestro presente* se opone pues al *antepresente*, y no a la *modernidad* (concepto tan vago y gratuito como el de la *postmodernidad*).

El antepresente, es decir, nuestro pretérito, contiene sistemas normativos múltiples, así como diversos sistemas categoriales y tecnológicos: las ciencias naturales, la medicina y sus códigos, la biología y los suyos propios. Estas disciplinas estaban adaptadas a una situación pre-planetaria, expresada, en el colonialismo, a partir de la idea de la cultura occidental dominante (idea de progreso, idea de ciencia), de las ideas sobre el «dominio de la Naturaleza» y de su control (todavía a esta luz sigue viéndose, por muchos eminentes científicos, el significado de la ingeniería genética, como una demostración del comienzo del «verdadero control» que el hombre tiene sobre la propia evolución de las especies; lo que es, entre otras cosas, erróneo, porque las especies fueron ya seleccionadas por los hombres desde el Neolítico). Es *nuestro presente* el que obliga al repliegue o inflexión de muchos sectores de las disciplinas tradicionales y aún de las disciplinas mismas: la Medicina se repliega por la Biología, por ejemplo, o por la Ciencia, porque el médico debe seguir tratando células germinales en sus planes de curación de un individuo dado; pero este necesario (o interno) *deslizamiento* hacia el nivel molecular tenderá a borrar los límites de su objetivo primario, y estos límites se oscurecerán cada vez más por razones objetivas. Otro tanto ocurre con la relación médico/enfermo/consumidor. Estos problemas médicos y otros similares, concentrados en la práctica hospitalaria por un lado, y en la práctica política nacional o internacional por otro, determinarán los repliegues de las disciplinas tradicionales (no ya su interdisciplinariedad) y estas confluencias prácticas y conflictivas conducirán a los problemas centrales de la Bioética del presente.

La Bioética supone pues la inflexión de la Medicina, cuando esta se desliza internamente por la pendiente de las tecnologías que la desbordan. Dentro del sistema de alternativas que hemos propuesto sólo permanece abierta la alternativa de la *inflexión*.

Descartados los criterios de segregación, de aplicación, &c., sólo nos queda el criterio de inflexión para ensayar un modo de dar cuenta, a la vez, de la

asociación innegable de la Bioética con un campo de nuevos descubrimientos e inventos biotecnológicos, y de la improcedencia de interpretar a la Bioética como disciplina instituida sobre ese campo. No es el nuevo campo lo que da lugar a la nueva disciplina, sino la repercusión de ese nuevo campo (junto con otras circunstancias a las que nos referiremos) en un campo preexistente; y esta repercusión, en tanto determina la aparición de «repliegues nuevos» (no derivables meramente de situaciones preexistentes en el campo de referencia) es precisamente lo que cubrimos con el concepto de inflexión.

La tarea consiste ahora en determinar, del modo más preciso posible, las formas o figuras resultantes de esta inflexión.

Ahora bien: las novedades (o situaciones nuevas) que suponemos están a la base de la constitución de la Bioética son novedades que tienen que ver con la vida (*bios* en general), pero también novedades que tienen que ver con la situación de la Ética en general (en tanto que tradicionalmente está inserta en principios confesionales o morales determinados), y con otras disciplinas afines (disciplinas jurídicas, morales, Medicina legal, &c.).

Pero la vida orgánica, a su vez, puede considerarse desde dos perspectivas, a saber: la perspectiva biológica (que comprende a todas las especies vivientes, en relación con sus entornos respectivos, y a la especie humana como una entre ellas) y la perspectiva médica, que (suponemos) tiene que ver con los individuos corpóreos de la especie humana considerados como sujetos operatorios (no con la «especie humana» en general, ni siquiera con las sociedades humanas, en el sentido de la «Medicina social»).

Las novedades dadas en estas perspectivas no son independientes; sólo en parte son separables, pero siempre son disociables.

(A) Las grandes novedades en el campo biológico tuvieron lugar a lo largo del siglo veinte, pero se incrementaron de un modo sorprendente después de la Segunda Guerra Mundial. Influyó en ello, sin duda, el incremento demográfico (consecuencia de la higiene, de la alimentación, la revolución verde, &c.) que absorbió rápidamente las pérdidas humanas debidas a la Guerra; en los mismos años se pusieron de manifiesto catástrofes ecológicas (antes encubiertas por la bandera del «Progreso») y se extendió la evidencia del proceso de una constante aniquilación de especies vivientes, debida principalmente a la acción directa o indirecta de la industrialización. La situación a la que llevan las nuevas revoluciones tecnológicas pueden esquematizarse como resultante de un conflicto entre tres componentes:

(a) Un incremento demográfico humano que determina que más de 6.000 millones de hombres de nuestros días sean hoy titulares teóricos (incluso por ficción jurídica) de los derechos humanos, como consecuencia de la evolución social de la «economía de consumo»; por tanto, sujetos de derechos a la alimentación, a la

medicina, &c. De la misma fuente mana también la consideración del paciente como un *consumidor* o *usuario* de los servicios médicos (algunos autores hablan de una «consolidación reciente» de determinadas exigencias, a veces incluso legalmente reconocidas, o recomendadas, como pueda serlo la exigencia o reconocimiento del llamado «consentimiento informado del paciente» en relación con las intervenciones médicas (Ruth R. Faden y Tom L. Beauchamp, en 1986, hablan de que este reconocimiento del consentimiento informado no se genera hasta los años setenta, exactamente, según los autores, en el intervalo 1957-1972).

(b) La contradicción entre ese incremento demográfico humano con la depauperación del tercer mundo y del entorno ecológico (deforestación, agujero en la capa de ozono, &c.); lo que comporta, por consiguiente, la ruina de la idea tradicional del progreso indefinido.

(c) Un incremento notable de la capacidad tecnológico-política del control del crecimiento demográfico, pero también, en general, de la capacidad de producir efectos masivos incontrolados por la utilización de técnicas o sustancias recién ensayadas (tipo «catástrofe de la talidomina» a principios de la década de 1960).

La composición de estos tres factores suele inclinarse siguiendo la tendencia de aplicar el control (c) a (a) a fin de evitar (b). Esta orientación de la composición de estos factores hacia el control de la vida se mantiene frenada en la postguerra inmediata, en la que los esfuerzos han de dirigirse a restaurar las pérdidas de población o la degradación ambiente. Pero justamente en los veinticinco años aproximadamente en que se ha producido la recuperación, aparece también claramente la conciencia de sus límites, de la crisis, y esto de muchas maneras: ya sea como una protesta, por parte de los jóvenes que nacieron en esa abundancia, ante el despilfarro capitalista propiciado autoritariamente por las economías planificadas de guerra (tanto en la Unión Soviética como en los Estados Unidos, Alemania o Inglaterra) y por la solidaridad con el tercer mundo, que se hacía cada vez más presente en el propio hemisferio occidental (el resultado de estas presencias se manifiesta en el año 1968, en París, en Berkeley, en Praga, en Méjico), ya sea como un control global del crecimiento (el Club de Roma), ya sea en la forma de los movimientos ecologistas o en proyectos tales como el *Proyecto Gaia* de Lovelock. Los movimientos ecologistas van también asociados al reconocimiento de la Etología como disciplina de primer rango (en 1974 reciben el premio Nobel Karl von Frisch, Konrad Lorenz y Nicolás Timbergen); una disciplina que subrayará constantemente el parentesco entre la vida animal y la vida humana (parentesco que ya había sido científicamente descubierto por la teoría de la evolución). Un parentesco que, aunque muchas corrientes lo interpretasen en un sentido armonista, no debe hacer olvidar otro componente suyo fundamental, en el que hemos insistido en los párrafos anteriores, el componente de la lucha por la vida, del conflicto entre los vivientes, componente decisivo en el momento de postular al sujeto corpóreo como término elemental de la Bioética. Porque este componente implica aceptar, de modo partidista, y

según hemos dicho anteriormente, que el sujeto de la medicina está en conflicto permanente con otros vivientes de la biocenosis.

Ahora bien, es en este ambiente resultado de la confluencia de líneas muy diversas, como surgió la primera formulación de la bioética, la de Potter ante todo, como un reconocimiento de la necesidad de considerar a la vida en general como un proceso que necesita ser controlado científicamente, es decir, que no puede ser dejado a su espontaneidad. Esta primera concepción de la bioética no habría ido referida, según hemos dicho, a la formación de una disciplina, sino a unas actuaciones reales y no sólo sobre la vida humana en exclusiva, sino sobre la vida en general. Se presupone que la intervención ética va ligada a los descubrimientos científicos y técnicos, y si a esta intervención se la considera ética, será porque se supone que el control humano de la vida va dirigido a lo mejor (subsistencia, calidad de vida, &c.), y que una conducta de no intervención no sería ética, puesto que equivaldría a la inhibición ante catástrofes ciertas e inminentes. Si la actuación fuera referida a la vida de una raza en particular (eugenesia, en el sentido de la ley del Estado de Indiana de 1907, o de las leyes nazis de 1933), también estaríamos, como ya hemos dicho, ante una bioética en este primer sentido (aunque no en el sentido estricto de la ética dirigida al individuo, presupuesta en el código de Nüremberg).

Es evidente que ni la Ética, ni la Moral ni el Derecho tradicionales pudieron plantearse propiamente estos problemas, en una época en la que no se reconocía esa unidad de la vida, la unidad de la «Biosfera» como una unidad de partes interactuantes; ni se reconocía el conflicto interno de estas partes en sus proporciones exactas; menos aún la posibilidad de controlarlo. Una bioética, que habría comenzado a entenderse como una estrategia dirigida al control y mejora de la propia vida en general, a través de las normas ofrecidas por los hombres de ciencia (no sólo por los médicos). En este contexto, el término «ética» jugaba en un sentido muy amplio, puesto que su objetivo no eran tanto los individuos humanos cuanto el control de la vida.

(B) Pero si nos atenemos a las situaciones nuevas, en la perspectiva estrictamente antropológico médica, en el sentido dicho, conviene comenzar por reiterar la idea de que la Medicina es un arte o una praxis éticamente canalizada en su mismo origen y finalidad; pero añadiendo que un sector cada vez más amplio de la práctica médica ha dejado durante el siglo XX de atenerse a criterios exclusivamente confesionales (religiosos, sectarios en general). Contribuye a este estado de cosas la evolución de las sociedades pluralistas de la postguerra; las confesiones tradicionales dejan de tener verdadera capacidad de decisión ante las muchas situaciones abiertas por las nuevas tecnologías y entran en confrontación con otras confesiones alternativas. No sólo ocurre esto a propósito de las biotecnologías abiertas por el descubrimiento del código genético, sino, antes aún, por el desarrollo de la inmunología a nivel celular, o la misma práctica de la eugenesia, que actuaba ya con anterioridad al descubrimiento del código genético, pero en la misma perspectiva biologista (Galton, en 1883; la Ley de

esterilización obligatoria de deficientes mentales, criminales, violadores, &c. del Estado de Indiana de 1907; y sobre todo la Ley de Higiene Racial del 14 de julio de 1933 que establecía la esterilización de niños, enfermos, &c., considerados incompatibles con la pureza de la raza aria). También hay que contar con la evolución de las normas legales, sin olvidar la pluralidad de los diversos ordenamientos jurídicos puestos en confrontación con las sociedades de ámbito universal de la postguerra. Todas estas circunstancias, que han contribuido a configurar el paisaje de nuestro presente, una vez acabada la segunda Guerra Mundial, explica la urgencia de criterios «homologables» de decisión médica, no confesionales ni legales, que se experimentan en muy diversos países del primer mundo. A esta necesidad de criterios universales, no confesionales, ni sectarios, ni políticos (en teoría), es probablemente a lo que llamamos todavía hoy el «despertar de la conciencia bioética». Pero lo que llamamos Bioética en su sentido más indeterminado, no puede ser considerado como una ciencia, como muchos pretenden; a lo sumo sólo cabría concebirla en el sentido de una «ciencia que se busca».

El componente biológico de la Medicina no es suficiente, como ya hemos dicho anteriormente, para conferir a la Bio-medicina el carácter de una ciencia. *Por decirlo así, es más facil pasar de la Medicina a la ciencia biológica, que pasar de la ciencia biológica a la Medicina.* Y así lo prueba el constante deslizamiento o deriva de las situaciones estrictamente médicas hacia situaciones que son a su vez biológicas, y lo son necesariamente; por tanto, un deslizamiento de la Medicina (ética) tradicional (diríamos, de la Medicina «cuerpo a cuerpo»: relación médico-paciente) hacia una situación en la que el médico comienza a intervenir como biólogo (a lo que ya orientaba la medicina galénica, frente a la hipocrática): cirugía de trasplantes (incluso de órganos o tejidos animales no humanos), muerte intervenida (el médico empieza a controlar la vida, puede alargarla, puede dejarla espontáneamente: «desentubar», ha de renunciar al concepto de «desahucio»), vivisecciones, y, sobre todo, como biólogo molecular: vacunas, experimentación en cobayas humanas, fecundación in vitro, control del genoma, &c. Y, sin embargo, fue la perspectiva biológica de los médicos de las primeras décadas de siglo XX (desde la eugenesia hasta las vivisecciones de los campos nazis) la que determinó, por reacción, el Código de Nüremberg, uno de los primeros documentos «bioéticos» formulados en nombre de la Medicina no biológica (si puede hablarse así). Porque la medicina, practicada desde la perspectiva biológica (por tanto, no específicamente humana) tanto podría llamarse Biomedicina como Bioveterinaria. (Sin embargo, paradójicamente, el término «biomedicina» suele entenderse por oposición a la llamada «tecnomedicina», apelando a una Biología naturalista hipocrática, como si a la Biología galénica no le fuera consustancial el desarrollo realizado a través de las tecnologías más refinadas). Por lo demás, la deriva o deslizamiento de la Medicina hacia la perspectiva biológica podría considerarse (desde las coordenadas de la teoría del cierre categorial) como un caso eminente de *regressus* interno de un arte o de una praxis desde las originarias metodologías b-operatorias, canalizadas éticamente (las tecnologías médicas, de inspiración galénica, por

ejemplo) hacia tecnologías a-operatorias éticamente neutralizadas. Y esto de dos modos, según que la clase sea totalizada como clase distributiva o bien que sea totalizada como clase atributiva.

La primera alternativa nos conduce a situaciones en las que el individuo aparece no tanto como paciente, sino como *consumidor* o *usuario* (por ejemplo, usuario de un bisturí o de un quirófano); usuario o consumidor incluso de los servicios médicos. Este «deslizamiento» está llamado a romper la relación tradicional ética «cuerpo a cuerpo» (llamada muchas veces «paternalista», con evidente intención ideológico crítica), del médico y el enfermo. Al mismo tiempo, el médico regresa necesariamente hacia la perspectiva del biólogo al constituirse como un miembro más de un equipo que trata al enfermo de un modo «impersonal», al «trozearlo» aunque sea por sus «junturas naturales», o al conceptualizarlo, en el momento de la síntesis, desde categorías económico políticas.

El concepto de deslizamiento o deriva que venimos utilizando quiere recoger, por tanto, la peculiaridad dialéctica de aquellas situaciones en las cuales la transición de la perspectiva médica (de orden b-operatorio), a la perspectiva biológica (de orden a-operatorio), tiene lugar en virtud de razones objetivas, que actúan con anterioridad necesaria al establecimiento de líneas concretas de frontera entre ambas perspectivas, pero que conducen a resultados tales que pueden obligar a detener el proceso de expansión de las metodologías estableciendo, por una suerte de anástasis, determinados límites. El deslizamiento no se constituye por tanto como una «extralimitación» o desbordamiento, desde su origen, de la metodología médica, como si ésta estuviese invadiendo el campo envolvente de la experimentación biológica. El deslizamiento es un proceso interno en virtud del cual es la misma reiteración de los *fines operantis* de un equipo médico aquello que conduce a la medicina, en virtud de la estructura de los *fines operis,* a posiciones que sólo después de haber sido alcanzadas, podrían eventualmente ser consideradas como intolerables desde el punto de vista ético, moral o jurídico.

La segunda alternativa nos conduce a situaciones en las cuales el individuo aparece como miembro de una clase atributiva (un grupo, una clase social, una ciudad, un barrio, una nación); y esto es tanto como reconocer el deslizamiento desde la ética hasta la moral, desde la bioética hasta la biomoral o la biopolítica: de hecho, y a juzgar por los problemas, dictámenes, debates, &c. que se recubren con el rótulo de «Bioética», es preciso reconocer que la Bioética incluye también una «Biomoral» (por ejemplo, a propósito de la eugenesia) y, por supuesto, una «Biopolítica» (por ejemplo a propósito del planteamiento de los problemas de alimentación o de salud contemplados por la FAO o por la OMS). La situación es nueva porque ahora el médico ante el enfermo (a través de la socialización de los servicios médicos, en cuanto bienes escasos que hay que distribuir según la justicia y no según la beneficencia) ya no se encuentra en la situación ética originaria, sino ante una situación distinta, en la que las *demandas* seguirán dependiendo del usuario (principio de la autonomía individual: «No podrá llevarse a

cabo intervención médica alguna sin el libre consentimiento del interesado», principio recogido en el Convenio firmado en Oviedo en 1997) pero las *ofertas* habrán de ir dirigidas no ya al individuo (ni siquiera como usuario), sino a series o conjuntos de individuos que compiten por una distribución justa (que ya no será asunto de la Ética, ni, por tanto, de la Medicina, en sentido estricto, sino a lo sumo de la administración de la Medicina, de la llamada Medicina Social, que es, por tanto, Moral, o Política de Justicia). El caso más notorio es el de la formación de las decisiones acerca del orden de las listas de espera en los Hospitales; porque la decisión acerca de la selección de un *demandante* ya no es un acto médico, sino administrativo, aunque se base en juicios médicos previos.

Concluimos insistiendo en la dificultad de conceptualizar los motivos de la constitución de la Bioética como disciplina resultante de un *repliegue*, que la diferencie de la Ética o de la Medicina tradicional (incluyendo la Medicina legal), y que vaya más allá del encarecimiento (cuasi retórico) de la «complejidad» de las nuevas situaciones (como si no hubiera grados insuperables de complejidad en las situaciones tradicionales). Por nuestra parte hemos intentado llevar adelante una tal conceptualización a partir de las repercusiones que en el campo de la vida humana (al que va referida la medicina ética clásica) ha debido tener la «biologización» de la Medicina derivada de las nuevas tecnologías, así como también la neutralización mutua de los criterios tradicionales de intervención, especialmente los confesionales, pero también los criterios morales o legales de diferentes sociedades en confrontación mutua, facilitada por la situación mundial tras la segunda Guerra.

De este modo, las situaciones nuevas ante las cuales el médico se enfrenta, comienzan a desbordar la Medicina ética, porque el individuo es tratado como un organismo, o como elemento de una clase más amplia. El médico deja de dar órdenes al enfermo, y éste comienza a comportarse como el enfermo rico de Platón: es un usuario que exige; el médico se convierte en técnico que, sin embargo, no puede actuar fuera de unas normas éticas; pero tampoco fuera de unas normas morales o jurídicas, y que ya no serán específicamente médicas, sino normas generales. Además, la biologización de la Medicina plantea situaciones nuevas, ante las cuales los criterios tradicionales permanecen mudos: ¿tiene el médico que mantener una vida terminal *artificialmente*? ¿por qué no se puede congelar a un individuo que lo pide como *usuario*, puesto que la crioconservación no implica directamente homicidio? ¿por qué se prohíbe clonar, si fuera posible, a un individuo dotado de rasgos sobresalientes?

Todas estas situaciones y otras muchas, que exceden el terreno de la ética médica, serían aquellas que habrían inclinado a instituir una disciplina llamada Bioética, particularmente urgente en la práctica de la medicina tradicional, y desde luego no reducible a la ética médica, puesto que el médico ya no se agota sólo en su condición de tal, sino que comienza a ser también agente de una bioética que lo desborda. La universalidad de los sujetos humanos (por no decir de los vivientes) a quienes afectan las decisiones bioéticas, puede explicar tam-

bién parte de la fulgurante expansión de la Bioética: en una sociedad universal, globalizada y democrática de consumidores en la que los derechos humanos obligan a neutralizar los componentes partidistas (idioma, religión, color, cultura, &c.), las situaciones que se plantean son nuevas, precisamente porque sólo siguen siendo accesibles poniéndose en la parte de alguno de esos componentes. ¿Quién puede decidir sobre asuntos tan perentorios con decisiones homologables, internacionales, como son las cuestiones sobre el aborto, las transfusiones de sangre, la eutanasia, &c.? No las iglesias, ni las sectas, ni los partidos políticos. La necesidad de apelar a una nueva instancia, incluso a una nueva disciplina, aunque sólo sea como se apela a un rótulo, a la Bioética, recibe así una explicación suficiente.

III. Cuestiones de estructura

Considerada la Bioética como disciplina, tal como se manifiesta en libros, cursos, congresos, &c., desde la perspectiva del análisis gnoseológico, cabría establecer las siguientes determinaciones iniciales:

1. La Bioética no es una ciencia categorial, ni una tecnología

La Bioética no es una disciplina científica, no es una «ciencia categorial». No es, desde luego, una ciencia en estado a_2 (no podría serlo en estado a_1 sin desvanecerse como tal en su propio objeto), pero tampoco es una ciencia en estado b_1 o b_2, porque difícilmente puede atribuirse a la Bioética un cierre tecnológico, dada la variedad de las sociedades a las que dice referencia.

Esta conclusión se enfrenta, desde luego, con las pretensiones de quienes, o bien conciben explícitamente a la Bioética como una ciencia, o bien la tratan como si lo fuera, ya sea designando «Comités científicos» para las revistas o congresos de Bioética (incluyéndola como disciplina de departamentos científicos), ya sea formulando axiomas o principios de la Bioética, análogos a los principios o axiomas de la Mecánica de Newton o a las ecuaciones de Maxwell. Las declaraciones de principios de la Bioética, generalmente acompañadas de la ciudad en la que fueron suscritas (Declaración de Helsinki, o Convención sobre los Derechos del Hombre y de la Medicina de Oviedo, firmada en abril de 1997 por 21 países europeos), se parecen más a las declaraciones de principios de política internacional que a la expresión de la axiomática de una ciencia. Sin embargo, el negar a la Bioética la condición de ciencia no significa desmerecer en modo alguno su importancia. Tampoco la política, la música o la filosofía son ciencias.

2. La Bioética no es, de hecho, una «disciplina filosófica» en sentido estricto

No por no ser la Bioética ciencia, ni tecnología cerrada, habrá de ser considerada, en su estado actual, como una disciplina filosófica. Los principios postulados para la Bioética no son exclusivamente principios filosóficos; son, sobre

todo, principios económicos, o jurídicos, o teológicos, &c. Lo que no significa que en la disciplina bioética no actúen Ideas mundanas susceptibles de ser desprendidas eventualmente, constituyendo un material característico que se ofrece al análisis de una eventual disciplina filosófica académica.

En cualquier caso carece de sentido apelar «a la filosofía» en abstracto para determinar la unidad de la Bioética, o a utilizar fórmulas (muy frecuentes) tales como la siguiente: «desde la filosofía, hay que concluir que la Bioética...» Porque la filosofía no puede ser citada como una unidad exenta; hay muy diversos tipos de filosofías, y es imprescindible adjetivarla, es decir, especificarla (habría que precisar: «desde la filosofía espiritualista», o «desde la filosofía idealista», o «desde la filosofía materialista», &c.).

3. El invariante problemático de la Bioética

Sin embargo, la Bioética, como disciplina, tiene sin duda una unidad que no es meramente pragmática o coyuntural. Esta unidad podría establecerse a partir de sus contenidos invariantes, si los tuviera, en todas sus versiones. Sin embargo, acaso el único invariante de la Bioética sean los problemas, las situaciones problemáticas que los bioéticos debaten. Por otro lado, el elenco de situaciones problemáticas no tiene una unidad meramente coyuntural, acaso pudiera ser reformulada a partir del análisis histórico genético que hemos esbozado en la sección anterior: las situaciones de intersección y conflicto entre las disciplinas biológicas (Teoría de la evolución, Etología, Ecología) y las disciplinas jurídicas médico-legales, morales y médico-éticas tradicionales, constituirán un análogo de sus «contextos determinantes». En realidad, esta intersección implica una confluencia de categorías a través de las prácticas políticas o médicas; confluencias que determinan situaciones ante las cuales las decisiones son perentorias, por cuanto la inhibición equivale ya a un modo de solución.

4. La unidad precaria de la Bioética

La razón gnoseológica por la cual el conjunto de situaciones cuya unidad hemos intentado definir (pero sin negar otros criterios posibles) no logra estructurarse como una ciencia, es la ausencia de contextos determinantes en una zona de confluencia categorial práctica como la descrita. En lugar de esos contextos determinantes se alegarán principios doctrinales; pero ni siquiera ellos hacen de la Bioética una doctrina, una disciplina doctrinal, y no porque no haya doctrinas bioéticas, sino porque las hay múltiples e incompatibles entre sí. Por ello, a lo sumo, podría decirse que la unidad de la Bioética es del tipo de las unidades polémicas, y no en el sentido de la discrepancia que en el ámbito de una ciencia puede darse entre escuelas y métodos, sino en el sentido de que los propios principios invocados son ya no sólo incompatibles, sino heterogéneos y no científicos. La unidad de la Bioética es, sobre todo, la unidad pragmática de los consensos «sistematizados» logrados respecto de situaciones precisas (aborto, eutanasia, clonación), por Convenciones, Gobiernos, Colegios de Médicos o

Asociaciones de Consumidores, que se suman a toda la historia de la legislación, y que proporcionan unas normas de conducta que señalan al menos criterios suficientes para suprimir la ingenuidad o espontaneidad del médico o del biólogo tradicional. Este «poder legislativo» de la Bioética corresponde, como «poder didáctico jurídico», aparte de a los tribunales ordinarios, a los Comités de Asistencia Ética (CAE), regulados en España por las instrucciones de la Circular 3/95 del INSALUD (la CAE es una comisión consultiva e interdisciplinar creada para analizar y asesorar en la realización de los posibles conflictos éticos que se produzcan durante la práctica clínica en las instituciones sanitarias, y cuyo objeto es mejorar la asistencia sanitaria; los miembros del Comité deberán tener conocimiento y experiencia en Bioética clínica).

Formalmente, el *experto* en Bioética es fundamentalmente una subclase de jurista, de asesor legal o de deontólogo; lo que no excluye la necesidad de su permanente *regressus* hacia los principios que alientan detrás de las normas bioéticas propuestas, delimitando, clasificando, contrastando y concluyendo, tal vez, que son muchas veces incompatibles entre sí.

A veces la Bioética se apoya en *principios* religioso-positivos (en realidad, puesto que tienen excepciones, habría que considerarlos como *reglas*): «No matarás», «No harás transfusiones de sangre». Otras veces se apoya en principios éticos o en los preceptos relativos a los «derechos humanos» suscritos por Convenciones o Conferencias de expertos, pero que se supone serán aceptados o recibidos por las legislaciones de los países firmantes (es el caso de la Convención citada de Asturias de 1997). Otras veces son normas deontológicas, que se toman por consenso como normas propias de un gremio, tipo Juramento de Hipócrates (en sus diversas formulaciones). Otras veces los principios son jurídicos: «El paciente tiene derecho, si es competente, a rechazar todo tipo de asistencia, por ejemplo en situaciones terminales, y aun con competencia disminuida.» Se subraya que nuestro sistema penal vigente no es tan paternalista como los anteriores: acepta el suicidio, no penaliza el consumo de droga, porque lo considera como una suerte de suicidio lento. El hombre puede disponer de su vida (artículo 142.3 del nuevo *Código Penal*, que, según Diego Gracia, «abre una vía realmente promisoria»; *vid.* «Los cuidados intensivos en la era de la bioética», en *Etica y costes en la medicina intensiva*, Springer Verlag Ibérica, Madrid 1996, página 3). Será preciso preguntar: ¿dónde está aquí el componente bioético? ¿En el artículo 142.3 o en la «vía promisoria» del comentario de Gracia? Y este comentario, ¿en qué principios se apoya? Cuando en otros contextos bioéticos se invoca, en actitud aprobatoria, el artículo 159 del *Código Penal* español, en donde se prohíbe la manipulación de genes humanos cuando alteren el genoma, ¿qué principios se presuponen? Lo cierto es que muchas veces, los principios de la Bioética se toman ¡de la *Teoría de la Justicia* de Rawls!; el racionamiento de los esfuerzos terapéuticos (por ejemplo, en cuidados intensivos) estaría justificado si los recursos son escasos: pero éste racionamiento sólo puede imponerlo quien tiene la responsabilidad de la gestión del bien común, y entonces se invocará el «principio de la diferencia»: cuando la «lotería de

la vida» hace que ciertos bienes se repartan de modo inequitativo, la equidad exige compensar esta discriminación negativa con otra positiva, utilizando el criterio *maximum* (si hay que tratar de modo inigual a alguien, ese debe ser el segregado negativamente por la lotería de la vida, porque lo otro sería discriminación; el Plan Oregón se detuvo porque utilizó correctamente los dos primeros principios de Rawls pero no el tercero, ya que los más impedidos eran los que salían más perjudicados de la distribución de servicios sanitarios, lo que aparecía discriminativo al no aplicar el principio del *maximum*).

Puede afirmarse, por tanto, que la Bioética, de hecho, tiene mucho de código deontológico, de reglas consensuadas más o menos convencionalmente, o de normativa jurídica (los «derechos del paciente», que tienen que ser tenidos en cuenta por el médico bioético, son en realidad exigencias jurídicas propias de los códigos recientes de las sociedades democráticas de consumo; aquí, más que de una bioética específica, habría que hablar de actuaciones médicas canalizadas por normas jurídicas, no propiamente éticas —tampoco necesariamente antiéticas—, puesto que el paciente no figura como un bioorganismo sino como un ciudadano con derechos civiles o humanos reconocidos). Y aún los artículos de estos códigos, que tienen una inspiración ética, sacan su fuerza de obligar de la coacción moral (deontológica) o jurídica.

Final

1. La Bioética, conjunto de doctrinas en interacción confusa con diferentes sistemas de principios y de reglas

La Bioética, como disciplina, se nos ha revelado como un conjunto de doctrinas, principios y reglas, dictámenes, normas convencionales heterogéneas (éticas, morales, jurídicas) no siempre compatibles entre sí, sino bifurcadas o trifurcadas, &c., ofrecidas en torno a un campo relativamente unitario de orden problemático. Representa así, de hecho (aparte sus componentes «sistemáticos»), una suerte de casuística equiparable a las casuísticas morales de los siglos XVII y XVIII; o, si se prefiere, una suerte de «jurisprudencia», disimulada por la exposición de ciertas líneas sistemáticas, muchas veces más bien de naturaleza escolar que, sin embargo, no pueden ser reducidas a una axiomática única.

2. Unidad doxográfica y unidad doctrinal

Quienes en Bioética se mantienen en un nivel que no sea estrictamente doxográfico (más propio de profesores de Facultades no médicas o de ideólogos) es porque han tomado partido por una doctrina bioética entre otras dadas; y este partido aunque fuera verdadero en el plano de la *cognitio* carecería de fuerza en el plano de la *convictio*. En este sentido cabría comparar la unidad de

la Bioética con la unidad de la doctrina política por la que se rige un Estado determinado.

Sin embargo, la importancia inmensa de la Bioética en nuestros días no procede de sus componentes teoréticos o científicos, sino de las funciones prácticas que está llamada a desempeñar en una sociedad que ha llegado a ser ampliamente laica por neutralización confesional, y abstracta por neutralización legal; una sociedad que quiere atenerse a normas compatibles con las normas jurídicas de diferentes sociedades contrapuestas entre sí. La Bioética de los hospitales, centros de salud, &c., es una institución deontológica que equivale a un órgano de asesoramiento, control o juicio sobre las decisiones que puedan tomarse o que hayan sido tomadas por quienes tienen competencia (como médicos, auxiliares, &c.) para intervenir en los cuerpos de los hombres (aunque a estos se les llame consumidores), porque son estos cuerpos los que constituyen la única referencia verdaderamente universal de toda la Humanidad; o, dicho de otro modo, aquello que todos los hombres tienen en común (descontando la religión, el lenguaje o las costumbres), y que es su cuerpo individual. Las decisiones sobre los cuerpos humanos, sobre todo si se encuentran en un hospital «neutral», ha de tomarlas tanto un médico musulmán como un médico cristiano, tanto un médico deísta como un agnóstico o un ateo; y tanto si el paciente consumidor es agnóstico, ateo o musulmán, como si es católico o testigo de Jehová. La Bioética ejercida surge necesariamente en el momento en el que los criterios tradicionales de índole confesional o política pierden el consenso en los Estados aconfesionales o en situaciones de internacionalidad cada vez más frecuentes (como consecuencia de un intercambio fruto del desarrollo económico y social). Como quiera que la ética y los principios éticos de cada cual, aun cuando se refieran siempre al cuerpo de los hombres, son muchas veces distintos e incompatibles entre sí, los Comités de Bioética ofrecerán la posibilidad de elaborar criterios que ya no serán meramente subjetivos; o, si se prefiere, ofrecerán criterios con los cuales quienes tienen que tomar las decisiones puedan al menos sentirse amparados ante las probables denuncias de los «usuarios», como antes lo estaban por las normas religiosas o por las normas legales.

3. La Bioética no puede invocarse sin apellidos: contra el eclecticismo

Por consiguiente, no cabe hablar de la Bioética (en tanto es también Biomoral o Biopolítica), o de «respuestas de la Bioética a los problemas clínicos», sin adjetivos. Es absolutamente imprescindible adjetivarla doctrinalmente: «Bioética cristiana», «Bioética musulmana», «Bioética de los testigos de Jehová», «Bioética marxista», «Bioética materialista», «Bioética naturalista», «Bioética liberal», «Bioética laica», «Bioética secular», &c. Otra cosa es que los adjetivos, en lugar de servir para determinar lo que se está hablando, sólo sirvan para conocer la intención de precisar de quien adjetiva, aunque no lo logre.

La suposición de una Bioética como sistema universal de principios de la conducta ética ante la vida, en el sentido biológico o médico, en tanto deja de lado

la incompatibilidad entre los códigos éticos, religiosos o morales vinculados a las distintas sociedades, es mera ideología, y se orienta a la legitimación ideológica de determinadas decisiones legales, religiosas, estatales, &c., de instituciones deontológicas. Este consenso aparente (que no acuerdo) de muchos bioéticos está determinado en gran medida por la cortesía académica, por el principio del respeto a cualquier posición que en el seno de las instituciones bioéticas se manifieste. En algún sentido podría hablarse (aplicando un concepto de Sartre) de que el consenso al que ha llegado la «comunidad bioética internacional» es una expresión de la mala fe de sus miembros, que fingen una armonía cuando ella no existe ni es nada evidente que pueda existir. La unidad de la disciplina bioética está por tanto alimentada por la funcionalidad de las instituciones prácticas (por ejemplo, los comités bioéticos de los hospitales) que sirven además de amparo casi burocrático a tantos médicos, enfermeras, experimentadores, &c., en actuaciones problemáticas no previstas por la tradición y en la que la nueva situación de la relación médico enfermo se ha transformado, como hemos ido reconociendo, en un caso particular de la relación dispensador/consumidor.

El eclecticismo, tantas veces invocado (se habla del «pluralismo moral», de «actitud dialógica», &c., como base de la Bioética), no puede rebasar el plano de la doxografía, o de la «cortesía académica» necesaria para la pervivencia de una «comunidad internacional de bioéticos». Pero esta cortesía tolerante no debe confundirse con un acuerdo efectivo; por el contrario, encubre muchas veces las incompatibilidades más radicales (como se manifiesta en el hecho de que desde posiciones católicas, por ejemplo, se consideren como asesinos a los médicos que a partir de «principios bioéticos» practican el aborto). Tomemos al azar un manual universitario de Bioética (el de la profesora Margarita Boladeras, Editorial Síntesis, Madrid 1998) que pretende ser científico, o racional, no sectario; en realidad no puede decirse cuáles sean sus principios. Por ejemplo, a propósito de la cuestión del aborto (páginas 98 a 110), ¿qué principios podemos inducir de su exposición? Tras una presentación doxográfica de posiciones diversas, en una rapsodia que se extiende desde Aristóteles hasta Juan XXIII, y que sin duda permitirá llenar de contenido a muchas horas de un curso académico, no somos capaces de discernir la capacidad de algunos principios formales presentados previamente para conducir a algún dictamen preciso y razonado; el dictamen razonado sencillamente no existe.

4. La bioética plantea constantemente la necesidad de un regressus *filosófico*

La bioética, tal como la hemos presentado, es en su núcleo una acción, un requerimiento múltiple y constante, que se hace a los médicos, a los científicos, a los juristas, pero también a los ciudadanos en general, en el sentido de inclinarles hacia la necesidad de una toma de decisiones razonadas ante las situaciones urgentes, que plantea constantemente nuestro presente. Sólo que el razonamiento no es posible jamás en abstracto, al margen de cualquier tipo de principios materiales explícitamente determinados.

Las situaciones englobadas por el término Bioética requieren por tanto, dada su naturaleza, el *regressus* a cuestiones filosóficas; porque las situaciones de referencia están todas ellas atravesadas de Ideas tales como «vida», «cuerpo», «calidad de vida», «santidad de vida», «muerte», «persona», «razón», «límites de la ciencia», «justicia», «suicidio», &c. «El suicidio —dice Alvin Eser— plantea el conflicto entre la protección de la vida orientada por la santidad y la autodisposición cualitativamente motivada; el Estado no puede ser el fideicomisario de la divinidad que da la vida: luego no se puede negar al individuo el derecho a morir» (A. Eser, «Entre la santidad y la calidad de vida», ADPCP 1984; véase también Ángel Torío López, «¿Tificación de la eutanasia en el código penal?», en *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Granada*, 1987, nº 13, págs. 231-ss.) Todas estas son Ideas de las que no es posible hablar sin comprometerse filosóficamente con algún sistema más bien que con otro. Hablar de ellas «neutralmente» (aunque se diga: «racionalmente») es no saber de qué se está hablando, a saber, de cuestiones cuyo enjuiciamiento requiere una toma de partido. «Tomar partido», por lo demás, no implica ningún género de sectarismo; implica, eso sí, una actitud polémica (no armónica) precisamente porque se concede beligerancia a los partidos opuestos.

Por eso, el consenso, en cuanto a un conjunto de reglas o de conclusiones dadas, no garantiza el acuerdo en los principios. Cabría aplicar aquí lo que decía Maritain en una Comisión de derechos humanos de 1947: «Podemos estar de acuerdo [es decir, mantener el consenso] en muchas cosas, con tal de que no nos preguntemos por las razones.» Pero si no hay razones comunes, es decir, acuerdo en los principios, no hay doctrina, ni disciplina en el sentido gnoseológico. Dicho de otro modo: no existe una Bioética como disciplina unitaria; pero no porque no exista ninguna, sino porque existen varias con sistemas de principios diferentes e incompatibles entre sí.

Principios y reglas generales de una Bioética materialista

Introducción general: presupuestos

Presuponemos las cuatro tesis gnoseológicas sobre la Bioética que siguen y que fueron defendidas a lo largo de la exposición de un *Análisis gnoseológico de la Bioética*, presentada el día 2 de julio de 1998, en los *Terceros encuentros de filosofía en Gijón*.

(1) La Bioética, en cuanto disciplina implantada de hecho en la sociedad internacional a lo largo del último cuarto del siglo XX (una disciplina que comporta una cierta terminología, característica de una «comunidad disciplinar» dotada de libros, cátedras, congresos, debates), no es una disciplina científica susceptible de ser considerada como una ciencia delimitable en el conjunto de las ciencias biológicas. Pero el que la Bioética no sea una ciencia biológica, así como tampoco una ciencia categorial de cualquier otro orden, no amengua en nada su importancia (¿acaso la importancia política o moral en la sociedad industrial del fútbol de masas es menor por el hecho de no ser científica la disciplina correspondiente?).

(2) A la Bioética, como disciplina, le corresponde una unidad pragmática determinada por un conjunto abierto de problemas prácticos nuevos (no sólo éticos, sino morales y políticos: la Bioética arrastra desde su constitución la confusión con la biomoral y, por tanto, con la biopolítica) que giran en torno a la vida orgánica de los hombres y de los animales, y por un conjunto, también abierto, de resoluciones *consensuadas* por las instituciones competentes, desde los comités asistenciales de los hospitales hasta las comisiones nacionales o internacionales que suscriben algunas de las citadas resoluciones o convenios, como pudieran serlo la Conferencia Internacional de Medicina Islámica (Kuwait 1981) o el Convenio de Asturias (Oviedo, 4 de abril de 1997) en el ámbito del Consejo de Europa, o sencillamente disposiciones legales como la Ley (española) del Medicamento (25/1990). Los problemas prácticos de la Bioética, lejos de «surgir originariamente», a partir de supuestas inquietudes de una conciencia «aporética», se han planteado en función de los desarrollos de la medicina experimental y de la biotecnología (trasplantes de órganos, ingeniería genética, clonación, &c.), por un lado, y de las trans-

formaciones de la estructura social (incremento espectacular de la demografía humana como consecuencia de la revolución científico industrial, neutralización de la influencia social y política de los códigos éticos, morales o religiosos propios de diferentes confesiones religiosas o partidos políticos en función de la mundialización de las relaciones internacionales de la postguerra, y expansión de las sociedades democráticas asociadas a la economía de mercado de los consumidores) por otro. La novedad de la problemática bioética, unificada en función de la totalización del propio concepto de «Biosfera», no excluye las semejanzas con otros problemas y resoluciones heredadas de la tradición médica, moral o jurídica, susceptibles por tanto, en parte, de ser incorporadas, tras las reconstrucciones pertinentes, al campo de la Bioética como disciplina.

(3) A la Bioética, sin perjuicio de la unidad que se deriva de su problemática, de la unidad de entretejimiento práctico de los problemas clínicos, científicos experimentales, políticos y sociales, no le corresponde una unidad doctrinal, y no porque sus resoluciones o reglas consensuadas no requieran desarrollos doctrinales, y análisis precisos de sus principios, sino porque la expresión «doctrina bioética» no tiene el sentido propio de un concepto unívoco: existen diferentes versiones de la Bioética, según los principios adoptados. La tendencia a acompañar al término Bioética de un adjetivo discriminador se hace por tanto imprescindible: «Bioética cristiana» frente a «Bioética musulmana», y ambas frente a la llamada «Bioética racional»; a la «Bioética laica» o a la «Bioética secular»; sin hablar de expresiones tales como «Bioética socialista», «Bioética liberal» o «Bioética utilitarista», que suele oponerse, esta última, a la «Bioética fundamentalista» (distinción que tiene mucho que ver con lo que pudiera llamarse Biomoral y Bioética, por la sencilla razón de que el «fin utilitario» de la llamada Bioética utilitarista suele ser precisamente un fin social, «moral», por oposición a la llamada Bioética fundamentalista, que encubre muchas veces un utilitarismo pero orientado en sentido individualista).

De donde cabe inferir que la utilización exenta del término Bioética, por ejemplo, en contextos tales como «Principios de la Bioética» o simplemente «Manual de Bioética», es inadecuada, en tanto sugiere la consideración de la Bioética como disciplina equiparable a otras disciplinas con unidad doctrinal consolidada (como pueda serlo la Termodinámica en contextos tales como «Principios de la Termodinámica» o «Manual de Termodinámica»). De otro modo, la Bioética en cuanto disciplina, no podría considerarse tanto como una unidad doctrinal, cuanto como un conjunto de sistemas doctrinales no siempre compatibles entre sí, lo que hace de la Bioética una disciplina cuya unidad es más bien de orden polémico que doctrinal. Y esto dicho sin perjuicio de reconocer que la falta de *acuerdo* en los principios doctrinales no sea siempre obstáculo para alcanzar *consensos* referidos a principios, reglas o resoluciones de gran alcance; consensos que, por su parte, cooperan a disimular los desacuerdos doctrinales objetivos, en los cuales se resuelve la unidad polémica de la Bioética como disciplina; desacuerdos que, disimulados en muchos puntos del proceso, vol-

verán a salir a luz en otros, y en el momento más inesperado. En cualquier caso cabría señalar unas líneas de tendencia hacia un consenso generalizado (entre los países en los que arraiga la Bioética como disciplina) sobre aquellos puntos que tienen que ver con la práctica de la vida de los individuos pertenecientes a la sociedad de consumo; de otro modo, a los ciudadanos que se consideran miembros de los «Estados del bienestar» en los que se procura el incremento de la calidad de vida, y en los que los principios de autonomía o de libertad tienen algún correlato real. Pero este consenso extendido en el círculo de estas sociedades no deja de ser un compromiso puramente ideológico, circunscrito, en todo caso, a una determinada época histórica; en modo alguno cabría interpretar esta bioética como la «bioética del futuro», como si este futuro viniese definido como lo que continúa tras el «fin de la historia».

(4) Nuestro propósito es esbozar un sistema de principios y reglas de Bioética dentro de las coordenadas generales del materialismo filosófico, es decir, delimitar el sistema de una Bioética materialista. La Bioética materialista, aunque contrapuesta a otros sistemas de Bioética, no tiene sin embargo por qué considerarse en disyunción total con los demás sistemas bioéticos, con los cuales puede compartir no sólo reglas y resultados particulares, sino también algunos principios fundamentales.

Sección primera: La cuestión de los principios y de las reglas de la Bioética en general

1. Puede afirmarse que lo que se contiene bajo la denominación de Bioética, en lo que tiene de disciplina doctrinal, es expresable a través de un conjunto de *principios* y de un conjunto de *reglas*. No se trata de reducir las doctrinas bioéticas a esos conjuntos de principios o de reglas que, en todo caso, no son exentas, como si aquellas fueran meros sistemas proposicionales. Son doctrinas referidas a situaciones reales planteadas por la vida real, ya sea considerada en situaciones singulares propias de la dinámica hospitalaria, como en las situaciones globales con las que se enfrenta la política mundial relativa, por ejemplo, al control de la natalidad o la distribución de alimentos para el tercer mundo. Pero sí tiene sentido considerar a tales conjuntos de principios o de reglas como los centros de atribución más significativos en el total del contenido de la disciplina.

Las declaraciones de «principios» constituyen, de hecho, una de las actividades más características de la disciplina bioética. En muchas ocasiones estas declaraciones son ratificaciones o «recuperaciones» de principios propuestos con anterioridad a la constitución de la Bioética como disciplina (Código de Nüremberg o Declaración de los Derechos Humanos en 1947; Declaración de Helsinki de 1964). Podríamos poner por caso la *Declaración universal sobre el genoma y derechos humanos* del Comité de Bioética de la UNESCO de 1997. Han adquirido un predicamento especial tres principios incluidos en el llamado *Infor-*

me Belmont, propuesto por la comisión del Congreso de los Estados Unidos que trabajó durante los años 1974 a 1978 —el «principio de autonomía», el «principio de beneficencia» y el «principio de justicia»— a los cuales se agregó, en otras propuestas, el «principio de no maleficencia», como es el caso de la propuesta de Tom L. Beauchamp (que fue miembro de la Comisión Belmont) y James F. Childress, en su libro *Principles of Biomedical Ethics* (Oxford University Press, Nueva York 1979, 3ª ed. 1984).

La propuesta de reglas es explícitamente diferenciada de la propuesta de principios en muchas ocasiones. Por ejemplo, en el *Convenio de Asturias* del Consejo de Europa, antes citado, se establece como *regla general* el contenido del artículo 5 del capítulo II, sobre el *consentimiento* («regla general: una intervención en el ámbito de la sanidad sólo podrá efectuarse después de que la persona afectada haya dado su libre e informado consentimiento»).

2. ¿Qué hay detrás de esta distinción entre principios y reglas, utilizada en diverso grado en la *disciplina* bioética? Desde luego mucho más de lo que pueda sospechar quien comience por entender esta distinción como simple distinción gramatical, o, a lo sumo, como cuestión convencional entre principios teóricos y principios de mero procedimiento. En torno a esta distinción pueden considerarse convocadas las principales cuestiones filosóficas que la Bioética, en cuanto disciplina, suscita. Y esto es debido, sin duda, a que la propia distinción entre principios y reglas sólo puede ser analizada adecuadamente mediante un tratamiento filosófico, o dicho de otro modo: la distinción desborda cualquier tratamiento meramente técnico o categorial, aunque no sea más que porque la distinción aparece en contextos categoriales muy diferentes (no sólo en el campo del derecho se distinguen principios y reglas, también en el campo de las Matemáticas o en el campo de la Física). Y esto significa que la distinción entre *principios* y *reglas* no es exenta, sino que ella está inmersa en una constelación de ideas cuyas relaciones aparecen establecidas en función del sistema filosófico, explícito o implícito, desde el cual se consideren. Por ello mismo, un cambio en la consideración de una proposición dada como principio o como regla, puede significar un cambio radical en la consideración filosófica de la disciplina de referencia (considerar a los axiomas de la mecánica de Newton como reglas es tanto como pretender transformar las leyes que rigen el comportamiento objetivo de los cuerpos en leyes que rigen las operaciones de los físicos). Y esto se advierte ya con claridad analizando el proceder de las diversas «declaraciones de principio» de la Bioética.

3. Si nos atenemos, por ejemplo, al Informe Belmont y a sus continuadores (en España el profesor Diego Gracia y su grupo, principalmente), sacamos la impresión de que los «principios», respecto de las «reglas», mantienen la relación de lo más general a lo menos general (y, en el límite, al caso particular). La concepción filosófica de los sistemas doctrinales que puede presuponerse aquí es la concepción proposicionalista de las disciplinas; una concepción que procede de los *Segundos Analíticos* de Aristóteles, que construyó la teoría de la

ciencia como doctrina del silogismo científico, aun cuando esta concepción se amplió muy pronto a las teorías no científicas (teológicas o doctrinales) mediante la equiparación, a efectos gnoseológicos, de los axiomas a los postulados, e incluso a los dogmas revelados (*vid. ¿Qué es la ciencia?* y tomo primero de la *Teoría del cierre categorial*).

La unidad de una doctrina en cuanto sistema proposicional coherente (y la coherencia es solamente una característica lógico deductiva, que no garantiza en absoluto la validez de la doctrina, sino que incluso puede servir para invalidarla, mostrando su falta de ajuste con la realidad) se funda en la unidad del sistema de axiomas o de principios, cada uno de los cuales procede, según Aristóteles, de una intuición intelectual, que ya no es una ciencia; este sistema de axiomas daría lugar deductivamente a proposiciones conclusivas (teoremas) susceptibles por lo demás, en el mejor caso, de ser verificadas empíricamente o, por lo menos, de no ser falsadas. En este proceso deductivo comienza propiamente la intervención de la razón, en el sentido escolástico, presente aún en Kant.

Según esto, la razón no aparece propiamente a escala de un principio o axioma aislado, entre otras cosas porque de un único principio nada puede deducirse, sino su propia reiteración; la *razón* comienza a actuar en el discurso, que sólo puede darse en la composición de principios o axiomas independientes entre sí (tal como lo estableció David Hilbert). Desde este punto de vista hay que considerar improcedentes las pretensiones de quienes creen poder caracterizar como «ética (bioética) racional» a la ética o a la bioética estrictas, o al menos a una concepción de la ética o de la bioética, definida como una alternativa frente a otras existentes o posibles (Bioética musulmana, Bioética socialista...) y esto debido a que toda ética o bioética, en cuanto disciplina, es siempre racional, sea cristiana (¿acaso la teología dogmática no es racional en el momento en que compara dogmas, deduce consecuencias, &c.?), sea laica (y, por cierto, la llamada «ética laica» no es anticristiana, sino precisamente cristiana en tanto pretende desarrollarse, «por la razón natural», en el ámbito del «laicado»), sea positivista, &c. Todo hombre que cultiva una disciplina es racional, incluso el que se declara irracionalista («su corazón tiene razones...»), salvo que entre en un estado de demencia. Lo que se invoca con frecuencia con el nombre de racionalismo bioético o ético es sólo una sinécdoque (*pars pro toto*) de una especie dada de racionalismo, por ejemplo, el que se opone a las premisas tomadas de una revelación propia de religiones positivas: es el racionalismo antignóstico que monopolizó el título de racionalismo (como si este título no pudiera aplicarse también, por ejemplo, a Santo Tomás de Aquino). No es suficiente, por tanto, más que de un modo puramente negativo (antignóstico), la caracterización de racionalista a un sistema de bioética dado; es preciso declarar en un sentido más positivo los principios de los que se parten, en nuestro caso, los principios de una bioética materialista.

En cualquier caso, la idea tradicional de razón, aunque vinculada a los sistemas doctrinales proposicionales, no se reduce a ellos; incluso cabe señalar una

estrechísima analogía entre la racionalidad proposicional y la racionalidad de ciertos sistemas sociales, por ejemplo, el sistema o institución de la familia humana (la familia es un sistema que está constituido a partir de «principios» que son independientes respecto del parentesco de sangre, exogamia en su límite, en virtud de las cuales se establecen las alianzas matrimoniales; estos «principios» darán lugar a «resultados» que mantienen con los principios relaciones de filiación).

Por lo demás, la concepción proposicional de los sistemas tiene muchas variantes, por ejemplo, la que consiste en interpretar los principios como meras funciones proposicionales (principios formales, en sí mismos vacíos), entendiéndose en cambio las conclusiones como aplicación de las funciones a casos particulares o valores de variables, mediante reglas específicas de aplicación. Y también habría que considerar como una clasificación, o desarrollo por clasificación de la misma concepción proposicionalista de los sistemas doctrinales, a la distinción entre las concepciones deductivistas (o fundamentalistas) de la bioética y las concepciones inductivistas de los sistemas doctrinales proposicionales. Las concepciones fundamentalistas, se dirá, creen necesario partir de principios bien establecidos (suelen citarse los principios kantianos, como si antes de Kant no se hubieran ya establecido otros principios de la sindéresis o de la prudencia) a fin de poder obtener de ellos las consecuencias y resoluciones de los casos particulares, mediante reglas específicas de aplicación; mientras que los inductivistas, desconfiando de cualquier sistema de principios *a priori* (se dice, como si los principios no estuviesen dados siempre apagógicamente, en función de las consecuencias), preferirían partir de los casos y, analizándolos, regresar a lo sumo a los principios.

Utilizando esta distinción tan convencional, y escolástica en el peor sentido, por su esquematismo, pretenden algunos establecer la clave de la diferencia entre una «bioética europea» (de tipo fundamentalista que postula, por ejemplo, el principio de autonomía, al que se atribuye un cuño kantiano, sin duda empujados por el prestigio que la filosofía clásica alemana conserva en la Europa de la Bolsa de Frankfurt) y una «bioética norteamericana», la que se habría manifestado en el Informe Belmont y, por cierto, sólo dos años después de intentos infructuosos de llegar a establecer «por vía inductiva» un sistema de principios, que es cuando la Comisión se decidió por el método de los casos. Los principios del Informe Belmont habrían sido obtenidos, se dice, o quisiera decirse, por una operación de *regressus* sobre casos particulares previamente enjuiciados, a la manera como los catadores enjuician la calidad del vino de una muestra; pero este *regressus* no pudo conducir de modo unívoco a un sistema determinado de principios, puesto que serían posibles diversos niveles de ellos (que suelen conceptuarse *ad hoc* como «principios prima facie», sin que se precise si la *prima facie* se refiere a la del médico que se enfrenta por primera vez con las cuestiones morales, es decir, a una *prima facie* psicológica, o si se refiere a los principios obtenidos en el *regressus*, es decir, a una *prima facie* lógica). Ahora bien, semejantes criterios de oposición

entre una supuesta bioética europea y una supuesta bioética norteamericana son tan débiles como la propia concepción proposicional de los sistemas doctrinales. Desde el momento en que mantenemos una relación dialéctica circular o apagógica (no lineal) entre principios y consecuencias, en virtud de la cual los principios lo son precisamente en función de sus consecuencias, a través de su «alianza» con otros principios, se nos mostrará como superficial (como dibujada en el plano psicológico más que en el gnoseológico) la oposición entre deductivismo e inductivismo, entre *progressus* deductivo o *regressus* inductivo. Las llamadas conclusiones no lo son propiamente, al menos en el sentido silogístico aristotélico, y comenzarán a requerir ser consideradas también como principios, y no sólo en el silogismo práctico, sino también en el llamado silogismo científico.

Por ello es preferible tomar como punto de partida a los juicios o reglas, que no derivan de principios generales previos, sino que tienen fuerza propia, procedente acaso de fuentes que manan de dominios categoriales precisos, incluso de orden etológico. La función de los llamados principios generales no es, por tanto, de «fundamentación», cuanto de «coordinación» y «sistematización» a una escala de complejidad racional cada vez mayor. Cuando trazo una paralela a un lado del triángulo para probar que sus tres ángulos valen un ángulo llano, no utilizo un principio general según el cual los ángulos determinados en una recta suman uno llano, como si fuese un principio previo a la propia figura analizada, puesto que me refiero a él como un principio que está actuando en el momento mismo en el que la «paralela auxiliar» la percibo como cortada por los dos lados que determinan los tres ángulos del triángulo; esta disposición es, sin duda, reiterable, no es tampoco una singularidad individual irrepetible, pero se manifiesta a través de cada reiteración. Asimismo, cuando el médico actúa como tal tratando de curar a un enfermo, devolviéndole su fortaleza por métodos farmacéuticos o quirúrgicos, actúa éticamente, pero no en virtud de una aplicación de principios éticos generales y previos exentos, puesto que es su propia acción aquella que por sí misma «inaugura», por así decir, las líneas de su acción ética: son los principios generales de la ética los que presuponen a los principios materiales de la acción y no recíprocamente. Los maestros escolásticos advertían ya que son los principios de la *lógica utens* los que están a la base de los principios generales de la lógica, llamados formales (en rigor, principios de otro nivel, establecidos por la *lógica docens*).

Y sin que todo esto signifique que las proposiciones o reglas particulares hayan de ser irracionales o prerracionales, acaso meras rutinas o pautas de conducta verbalizadas, heredadas de nuestros antepasados homínidas. Desde el momento en que concebimos a las *normas* por las que se rigen los hombres como resultantes de las confluencias de *rutinas* previas, confluencias que llevan al establecimiento de alguna rutina victoriosa (aunque nunca de modo absoluto) habrá que reconocer que la norma implica ya, por sí misma, el ejercicio de la razón (cálculo, jerarquización) consistente en la confrontación o comparación de rutinas diferentes mediante el discurso (como cálculo de consecuencias).

Ulteriormente entrarán en confluencia normas (racionales) diversas, y una racionalidad más compleja actuará en el momento de su obligada coordinación. O, si se prefiere, la racionalidad de una sociedad civilizada, aparecerá en el proceso mismo de esa confluencia, sin que pueda apelarse «a la razón» como si fuera un instrumento superior aplicable a campos materiales dados, siendo así que la razón es la misma confluencia de esos contenidos alternativos, en conflicto. Desde este punto de vista carece de sentido apelar «a la razón» (como lo hacen los defensores de una llamada «Bioética racional») como instancia capaz de resolver los conflictos o problemas de un modo universal. La razón es siempre material; incluso la razón lógico-formal se refiere a la materialidad de los símbolos, y ha de remitirnos a una materia dada, a un nivel de complejidad determinado. Por lo demás, esta materia puede identificarse en muchos casos con los impulsos actuantes en los individuos y en los grupos, por ejemplo, con la voluntad de supervivencia o de dominación de unos individuos o grupos sobre otros (sin que tenga sentido calificar de «irracional» a tales impulsos o voluntades, en sí mismos considerados). La racionalidad o la irracionalidad aparecerán eventualmente sólo en el momento de la confrontación de estos impulsos, voluntades materiales o normas morales que se hayan formado en puntos diversos del campo social, y sólo tras la confrontación podremos formar un juicio sobre las racionalidades respectivas (no llamamos «irracional» a una guerra entre Estados civilizados, fundándonos en la condición civilizada de los contendientes — precisamente las guerras genuinas son figuras antropológicas que se dibujan en el contexto de la civilización— pero llamaríamos irracional al Estado que habiendo suscitado el *casus belli* resulte derrotado; y si tan real fue la derrota como la victoria de su enemigo, no cabrá afirmar que «todo lo real es racional», tendría más sentido la proposición recíproca, a saber, que «todo lo racional es real», porque sólo en la realidad se manifiesta).

Las oposiciones en el terreno de la filosofía moral o jurídica, cuando se trata de la cuestión del fundamento de las normas entre los principialistas (por ejemplo, los iusnaturalistas, cuando apelan a los supuestos «principios universales de la razón») y los positivistas (cuando apelan a las normas vigentes, positivas, de hecho, a los «hechos normativos» de Durkheim) se nos revela como una oposición superficial que está formulada desde una concepción proposicionalista de los sistemas. No por ello pretendemos ignorar la trascendencia de estas oposiciones, pongo por caso, la oposición, en la década de los sesenta, entre los filósofos americanos (R. Dworkin, por ejemplo), desde su principialismo, a las posiciones mantenidas por Hart. Tan solo quiero sugerir la posibilidad de reexponer esta oposición desde coordenadas materialistas más profundas. Asimismo la distinción, tan corriente, entre una ética de principios y una ética de consecuencias (utilitaristas, &c.) es superficial, por la sencilla razón, que ya hemos apuntado, de que no hay principios sin consecuencias; y, por otra parte, lo que se llama utilitarismo, en cuanto opuesto a la ética de fundamentos, ha de referirse a una ética moral social, por tanto, a unos principios distintos de los de la ética de consecuencias individualistas. Por motivos análogos tenemos que considerar como malformado el sintagma

«ética aplicada»; un sintagma que tiene probablemente una génesis escolar, que sugiere la distinción entre libro de texto o curso general de ética que se imparte en el aula, y las situaciones de la vida cotidiana (la prensa o la fábrica) en la que se hace presente el término ética; como si esta dependiese de los principios del aula; sugerencia guiada por la analogía entre las Matemáticas puras (por ejemplo, el Algebra) y las Matemáticas aplicadas (a la economía doméstica, o a la ingeniería naval). Pero la analogía es superficial, porque la ética no es un sistema exento (como pudiera serlo el Algebra) susceptible de ser *aplicado*, si es que la ética, en cuanto vinculada a la prudencia (*ethica includens prudentiam*) consiste en su misma aplicación o ejercicio.

Ocurre con la ética como con el idioma hablado (el español, por ejemplo) o con la filosofía. También es una simple hipóstasis escolar oponer un español puro (o una filosofía pura) a un español aplicado (o a una filosofía aplicada). Ni el español ni la filosofía son exentos, y sólo existen en sus determinaciones, en sus «aplicaciones»; no tiene sentido forjar la expresión «español aplicado a la política», porque aquí no hay aplicación, sino especificación de una lengua que no puede concebirse exenta de la política, como si fuera un género anterior; y otro tanto ocurre con la filosofía: no existe una filosofía pura que pueda ser ulteriormente aplicada a situaciones concretas, porque es en estas situaciones concretas (incluyendo al pelo y a la basura del *Parménides*) en donde aparecen las Ideas cuya consideración constituye el objetivo de la filosofía. Lo que no significa que no haya que excluir la posibilidad de una «gramática general» o de un «sistema filosófico»; significa que esa gramática general o ese sistema filosófico no son exentos, que no se apoyan en principios «transcendentes», sino precisamente en el lenguaje hablado o en la realidad fluyente. Mejor que hablar de «aplicación» respecto de «principios», sería hablar de «ejercicios» respecto de «representaciones».

De la misma manera, la ética es, ante todo, acción ética, juicio ético, práctica ética (que implica también ideas), sin que esta acción, juicio o práctica sea aplicación de una supuesta ética pura y no aplicada (es la ética pura la que se apoya en aquellos juicios o prácticas). Y esto sin perjuicio de la posibilidad de coordinar, analizar, &c., los diversos juicios prácticos en un sistema representativo, en una disciplina susceptible de ser enseñada (*etica docens*). Tan solo en el supuesto de que se admitiese una ética teórica que no incluyese la prudencia cabría considerar como ética aplicada (al mundo concreto de la vida ordinaria) los supuestos principios trascendentes de esa ética teórica; pero habría que demostrar que una tal ética teórica fuese efectivamente ética, y no más bien ontología o antropología; en cuyo caso tampoco podríamos llamar ética aplicada a lo que es sencillamente ética, cuyas líneas se dibujan precisamente en el momento de su ejercicio.

En conclusión, la distinción entre principios y reglas no puede reexponerse meramente a partir de la oposición entre lo general y su aplicación (o *progressus*) a lo particular; o bien, a partir de la oposición entre lo particular dado y su

regressus a los principios generales. De acuerdo con lo que venimos diciendo, los principios generales no son siempre los fundamentos de lo más particular, porque el fundamento tiene lugar en el ámbito de un dominio material categorial dado, un dominio categorial que ni siquiera tiene por qué recubrir a la categoría íntegra (la ley de la gravitación de Newton tiene fundamentos materiales en un dominio categorial distinto, a pesar de su semejanza formal, de aquel en que arraigan los fundamentos de la Ley de Coulomb, cuyo dominio forma parte también de la categoría física; el principio de conservación de la energía total, potencial y cinética, de un sistema aislado, rige en un dominio físico que no es identificable enteramente con el dominio físico, tanto clásico como relativista o cuántico, presidido por el principio de conservación de la cantidad de movimiento $p=m\cdot v$, como tampoco estos dominios se identifican con los dominios en los que rige el principio de la constancia del movimiento cinético).

Los principios generales tienen a veces una generalidad estructural o analógica, o meramente característico-funcional, mal llamada «formal», que puede ser categorial (como es el caso de la ley del cuadrado que engloba a la Ley de Newton y a la de Coulomb, si se supone vinculada al concepto de fuerza, o como es el caso del principio de Noether, que engloba en las propiedades de invariancia de las leyes de un sistema sometido a la acción de transformaciones simétricas a las leyes de conservación que rigen dicho sistema) o transcategorial (si su genericidad se vincula a la de una estructura meramente matemática). Los principios con valor de fundamento son los *principia media*, los que corresponden a los dominios categoriales; los principios transcategoriales no tienen el alcance de fundamentos, sino de principios sistemáticos. Tampoco la semejanza estructural distributiva de las leyes fiscales que rigen en dos o más Estados soberanos, y que permiten una formulación general a varios Estados, en derecho comparado, es el fundamento de la fuerza de obligar de tales leyes en cada Estado; la generalidad comparativa de esas leyes fiscales no es «formal», es simplemente transestatal, y su fundamento material deriva acaso de estructuras materiales prejurídicas. En la tradición escolástica, se distinguían los juicios prácticos de la prudencia de los principios generales de la sindéresis. Los juicios prudenciales implicaban los principios de la sindéresis, pero no como fundamentos previos de los cuales fuera posible *deducir*, en un silogismo práctico, los juicios prudenciales, porque es a través del juicio prudencial como se determinan los contenidos materiales de la sindéresis. Los contenidos de la jurisprudencia no son, por ello, siempre conclusiones de la sindéresis, aunque sistemáticamente puedan presentarse como tales. Cabría decir más bien que los contenidos o materias de la sindéresis hay que tomarlos de la prudencia, y no al revés. La prudencia, a diferencia del arte, no ha de confundirse con un juicio empírico, inseguro o «razonable» (terminología utilizada por muchos bioéticos o éticos actuales, como si quisieran recuperar el probabilismo o el probabiliorismo de la ética jesuítica de hace tres siglos). La prudencia establece lo que hay que hacer aquí y ahora, de suerte que no hacerlo demuestra imprudencia y no una acción tan razonable como pueda serlo su alternativa. Los principios de la sindéresis son generales, pero no formales; no son fundamentales, por ser indeterminados,

transcategoriales. *Bonum est faciendum, malum est vitandum* (tampoco el imperativo categórico kantiano es un principio fundamental, ni un principio *prima facie*, porque no define la materia de la máxima o regla particular llamada a erigirse en ley fundamental: el imperativo categórico, como los principios tradicionales de la sindéresis, son meramente generales o sistemáticos). Supuesta esta distinción tradicional merece la pena llamar la atención sobre esos principios generales de la bioética propuestos a partir del informe Belmont, a fin de medir el alto grado de confusión que envolvió a sus redactores, así como a sus continuadores. En efecto, los llamados principio de beneficencia y principios de no maleficencia, no son meramente principios *prima facie*, sino literalmente los principios tradicionales de la sindéresis; como también lo son los otros dos principios, autonomía y justicia, hasta tanto que no se determinen sus parámetros (el principio de la justicia establecido por los jurisconsultos romanos, Gayo en particular, *suum cuique tribuere*, sólo cobra su sentido ético, moral o incluso jurídico, cuando se determina el parámetro de lo que es «suyo» y de lo que es «mío»; el principio romano «dar a cada uno lo suyo» junto con el parámetro «latifundio, propiedad de un terrateniente esclavista», nos parece hoy profundamente inmoral, sin perjuicio de que mantengamos el mismo principio general).

En cualquier caso, dada la distancia entre los principios generales y las reglas y juicios prácticos prudenciales, se comprende la posibilidad de acuerdos en los principios, pero de disentimiento en las conclusiones, así como también puede afirmarse que cabe consentir en los juicios prudenciales, o en las reglas (dicho de otro modo: mantener un consenso «en la práctica», en una práctica siempre limitada a un intervalo del curso de la práctica individual o social), sin perjuicio de un desacuerdo radical en los principios. Es posible mantener el consenso entre un cristiano y un ateo sobre una determinada regla (por ejemplo, el poner una cruz en la casilla de la declaración a Hacienda reservada al impuesto religioso) sin perjuicio del desacuerdo frontal en los principios.

4. Entre los principios generales y los juicios, casos particulares o reglas de aplicación (que, por cierto, también pueden ser generales) no media la relación de lo general fundamental a lo particular fundamentado, sino más bien la relación que tradicionalmente se establecía entre lo especulativo y lo práctico. Pero esta distinción tampoco es exenta, sino que depende de las coordenadas filosóficas desde las cuales se establezca. Por ejemplo, en la filosofía aristotélica, y en gran parte de la escolástica posterior, los principios especulativos tienen que ver con lo inmóvil, lo eterno, con el conocimiento puro (que, si le fuera accesible, constituiría el fin más alto del hombre, su aproximación máxima al *summun intelligere subsistens*: «La felicidad es una forma de contemplación»); en cambio, los principios prácticos, tienen que ver con lo movedizo, lo temporal, lo inseguro. Ahora bien, desde coordenadas materialistas, los planes y programas prácticos subyacen a las operaciones humanas como fundamento de todo conocimiento ulterior. El mundo ofrecido por el «conocimiento especulativo» se nos dará, no tanto como manifestación de un orden independiente y previo al orden práctico, sino como un orden enmarcado por el orden práctico, sin que por ello hubiera de

reducirlo a él: aunque toda construcción racional tenga una génesis operatoria y sea inseparable de las operaciones, sin embargo es disociable de ellas (segregable de ellas). Aquí ponemos la clave de la distinción entre los estados b-operatorios y los estados a-operatorios de las ciencias categoriales. De otro modo: la oposición tradicional entre un orden especulativo y el orden práctico se redefinirá como oposición entre estados a-operatorios y estados b-operatorios de la construcción científica o, por ampliación, de la construcción tecnológica o jurídica, o artística, &c.

La distinción entre principios y reglas podríamos referirla, ante todo, inmediatamente (o *in recto*) a la distinción, dada en el eje sintáctico, entre los términos y las relaciones, por un lado, y las operaciones por otro (las reglas se referirían a las operaciones, pero tal como se consideran cuando son insertadas en algún sector del eje pragmático); lo que no excluye la posibilidad de referir, aunque de un modo mediato (es decir, a través de las operaciones) las reglas a los términos (en tanto resultan de operaciones sobre otros términos) y a las relaciones (en tanto determinadas por los términos); ni tampoco la posibilidad de referir, también de un modo oblicuo, los principios a las operaciones en la medida en que estas pueden ser consideradas desde los términos a los que se aplicaron o recortaron, o desde las relaciones que se determinaron a través de los términos. O dicho de otro modo, cuando sea posible «proyectar» las operaciones sobre el eje semántico del espacio gnoseológico. La conmutatividad de la operación adición, en Aritmética, comienza siendo una regla pragmática, sin duda, puesto que esta conmutatividad se refiere a los símbolos dispuestos tipográficamente de izquierda a derecha, por relación al sujeto operatorio que los manipula; sin embargo, en la medida en que la conmutatividad pueda ser contemplada desde una relación ideal de identidad entre a+b y b+a, la conmutatividad podrá ser presentada como un principio sintáctico operatorio, al que habría que asignar ulteriormente la correspondiente regla pragmática, según la disposición vectorial de la escritura. La igualdad (ad-igualdad) $\int x^m dx = x^{m+1/m-1}$ puede considerarse como una *regla* de integración, en la medida en que el símbolo $\int$ indica ante todo una operación; pero si designase el término resultante de esa operación, un término que mantiene relaciones de identidad con el segundo término, entonces la fórmula citada podrá considerarse como un *principio* de la propia operación integración de la función exponencial. La igualdad (ad-igualdad) $lim\ x \rightarrow 5\ (x^2-25)/(x-5)=10$ podrá considerarse como una relación derivada de la operación «paso al límite». La reabsorción de las operaciones en términos o en operaciones no significa sin embargo su aniquilación; las operaciones están simplemente segregadas, pero vuelven a «activarse» en determinadas situaciones. Por ejemplo, la expresión integral citada como un principio, si se aplicase directamente como a un mero caso particular, a la función x^{-1} no conduciría a ningún resultado, sino a la indeterminada $1/0=x^{-1+1}/-1+1=x^0/0$. Será preciso acudir a una regla, derivada de un autologismo, en forma de anástasis, que, presuponiendo autológicamente el resultado al que conduce la aplicación inmediata del principio, suspende tal aplicación, y recurre a un «rodeo» mediante la equivalencia $x^{-1}=1/x$. La regla: «sustituir la fórmula de integración de $\int x^{-1} dx$ por la fórmula $\int (1/x) dx$» nos permite obtener como resultado Lx. Observaciones análogas haría-

mos respecto a la operación «paso al límite». Una vez que hemos sabido que la sustitución inmediata de la variable x por su valor límite *5* conduce a la indeterminada $0/0=(5^2-25)/(5-5)$ detendremos la operación de sustitución de *x* por el valor *5* estableciendo la regla práctica, autológica, de sustituir el valor *5* por otro, a saber, $5+h$, que difiere infinitamente poco de *5*, si suponemos que *h* tiende a *0*. De este modo, la expresión cuyo límite buscamos nos arroja al binomio $10+h$ que, para $h \rightarrow 0$ se reducirá a *10*.

Si nos situamos ahora en el contexto dialógico:las fórmulas silogísticas tradicionales del *Baroco* y el *Bocardo* habrán de interpretarse claramente como reglas dialógicas para reducir al adversario; hablamos de reglas (y no de principios) porque esas fórmulas se refieren necesariamente al sujeto operatorio. En cambio, las fórmulas *Barbara*, *Celarent*, &c. pueden considerarse como normas o principios particulares del silogismo (cuyo principio general será el *dictum de omni*). Hablando en general, diremos que los principios van referidos ante todo a los contextos semánticos del espacio gnoseológico (y por ello las propias operaciones pueden apelar a principios propios si son absorbibles en un campo semántico); mientras que las reglas van referidas a contextos pragmáticos, como dirigidas a los sujetos operatorios en tanto estos se encuentran con alternativas en principio equifinales que las normas, autologismos o dialogismos encauzan de un modo mejor que de otro (por ejemplo, las «cuatro reglas» de la Aritmética, o la «regla de tres»).

5. La distinción entre principios y reglas es, por tanto, una distinción gnoseológica que cubre a todas las disciplinas, tanto las llamadas especulativas, como las ciencias naturales (en la teoría del cierre: con métodos a-operatorios), como las llamadas prácticas (b-operatorias).

Sin embargo, en las disciplinas llamadas prácticas, y particularmente en aquellas que se consideran como disciplinas humanísticas estrictas («ciencias humanas»), que definiremos por la característica de tratar a los sujetos operatorios como dados en el campo de investigación en contexto con otros sujetos operatorios, la distinción entre principios y reglas alcanza un significado singular, derivado de la circunstancia de que en estas disciplinas tiene lugar, por así decir, una superposición del eje pragmático sobre el eje semántico. De otro modo, los sujetos operatorios del eje pragmático resultan ser ahora términos del campo semántico de estas disciplinas, y esta es la razón por la cual cabe discutir la posibilidad de concebir una ética especulativa (*non includens prudentiam*) a lo que se aproximaría la *Etica more geométrico* de Espinosa; es decir, una ética en estado a, que acaso perdería su condición de disciplina práctica para convertirse en una suerte de «Etología antropológica»; una ética a la que se opondrá la ética práctica (*includens prudentiam*) aunque no sea nada evidente el modo según el cual la prudencia se inserta en una ética sistemática o teórica, siempre que descartemos que la posibilidad de reducir el mecanismo de transformación de una ética teórica en una ética práctica se debe al mero cambio del lenguaje representativo por un lenguaje expresivo

(parenético, exhortativo) sobreañadido a las normas (en lugar de exponer la norma de la igualdad ante la ley de los ciudadanos por la que se regiría una sociedad determinada, exhortaremos u obligaremos coactivamente a esos ciudadanos a que cumplan la igualdad ante la ley). Por nuestra parte suponemos que la inserción sólo puede entenderse desde una perspectiva dialéctica. Mientras que la ética teórica procedería como una exposición de las supuestas leyes universales de la conducta ética, la ética práctica procedería delimitando diferencias de direcciones posibles y tomando partido por algunas. De donde se deduce que una ética teórica, como pudiera ser la de Espinosa, no sería por sí misma ética. De hecho, en la tradición romanista, la distinción entre principios y reglas llega a alcanzar una gran importancia: los principios se vinculan a las leyes (por lo menos a las leyes fundamentales) y las reglas a su aplicación. Suele tomarse como criterio el del *Digesto* (ley I, título XVII, 50): «El derecho no se apoya en las reglas, sino las reglas en el derecho» (*non esse regulae Ius sumatur, sed ex Iure quod est regula fiat*); pero sigue siendo un supuesto ideológico el considerar a las reglas como mera aplicación de los principios legales, sobre todo si se da a las reglas fuerza de ley (Partida VII, Título 34); bastará recordar la frase atribuida a un miembro del ejecutivo de la Restauración («hacer vosotros [los diputados] las leyes y dejarme a mi los reglamentos»). Hay muchos tipos de reglas: unas son aplicativas (dirigidas al ejecutivo), otras son hermenéuticas (dirigida al poder judicial, o a los cultivadores «de la doctrina», por ejemplo, la llamada regla de Gayo: *Semper specialia generalis insunt*).

Como criterio particular de la distinción entre principios y reglas proponemos el siguiente: los principios no pueden tener excepciones; las reglas pueden tener excepciones. Que los principios no tengan excepciones puede deducirse de su carácter abstracto: lo que se considera como una excepción a los principios no sería tal sino más bien el resultado de la composición, en una coyuntura determinada, de un principio con otros (no cabe conceptualizar a una masa que asciende hacia las nubes —un cohete, un avión, una piedra— como una excepción a la ley de la gravedad, según la cual todos los cuerpos pesados tienden a descender hacia el centro de la Tierra; ni cabe considerar una excepción al principio de la inercia, al planeta que describe una órbita elíptica). Las reglas, en cambio, tienen excepciones, porque las alternativas sobre las que ellas deciden no suelen ser disyuntivas, ni claras ni distintas, y caben coyunturas límites.

6. Valgan estas esquemáticas consideraciones para demostrar que una mera utilización de la idea de principio o de la idea de regla en Bioética, como disciplina doctrinal, implica ya una concepción filosófica que ha de limitarse por oposición a otras concepciones alternativas. Habría que considerar como ingenuidad acrítica hablar sin más de principios o de reglas de la Bioética, o de cualquier otra disciplina, sin precisar las coordenadas filosóficas desde las cuales se habla; y esto sin negar todo sentido, al menos ante terceras referencias, a este modo de hablar indeterminado.

Sección segunda: Borrador de un sistema de principios y reglas de la Bioética materialista

Clasificaremos los principios y las reglas de la Bioética, como disciplina susceptible de ser considerada en el ámbito del espacio gnoseológico, situándonos en la perspectiva del eje sintáctico de este espacio. Por tanto distinguiremos, en la medida en que las líneas fronterizas puedan trazarse, los principios y reglas de los términos (del campo disciplinar de la bioética), los principios y reglas de las relaciones y los principios y reglas de las operaciones.

De acuerdo con lo expuesto en la sección primera, los principios (que aquí sobrentendemos como principios fundamentales, y no como meros principios sistemáticos) irán referidos a los términos, relaciones y operaciones, en tanto se suponen constituyendo un campo dinámico, establecido como un sistema global de interacciones en el que no se distingan las partes que lo gestionan; las reglas, en cambio, irán referidas a los sujetos operatorios en tanto se les atribuye la función de intervención, como partes, en la gestión del sistema, frente a las partes que tienden a desviarse de sus principios, o incluso a oponerse a ellos. Los gestores a quienes se refieren las reglas serán principalmente aquellos ciudadanos en la medida en que profesionalmente, o institucionalmente, tengan encomendada la gestión de la salud o de la vida de los demás (médicos, políticos, legisladores); pero también puede ser considerado gestor cualquier ciudadano que tome partido práctico por un sistema de reglas más que por otro.

En cualquier caso, y según las ideas expuestas en la sección primera, las reglas no se agotarán en su condición de modos de aplicación de los principios, sino que los desbordarán constantemente, porque si las conexiones entre los principios no están determinadas por terceros principios, sino por las reglas, en general, habrá que reconocer que las reglas «ponen el pie» en un terreno distinto de aquel en el que pisan los principios, y descubren una y otra vez la condición abstracta de estos, sus limitaciones, y la necesidad que todo quien busque formarse un juicio bioético, incluido el materialista, tiene que acogerse a criterios extrínsecos, morales, políticos, prudenciales, a los principios. Por ello, evitaremos referirnos a principios *ad hoc*, por ejemplo: «No se debe convertir a un feto anencefálico en virtual donador de órganos», y esto alegando el principio de la «dignidad humana», porque no se ve qué tenga que ver la dignidad humana (salvo que previamente se haya postulado que su concepto excluye la utilización y preparación de los fetos anencefálicos como donadores de órganos) con la explantación coyuntural de un órgano del feto anencefálico en una operación de transplante; ni tampoco se ve por qué la dignidad humana prohíba una política sistemática de preparación de fetos anencefálicos para los fines de referencia.

1. Principios y reglas de los términos

1. Términos elementales. Como términos elementales del campo bioético, considerado desde coordenadas materialistas, consideramos a los sujetos humanos individuales corpóreos. Estos sujetos entran en el campo de la Bioética (o de la Biomoral o de la Biopolítica...) desde luego, en tanto son sujetos vivientes. Y, esto supuesto, la «primera» cuestión de principio que tendremos que debatir es si ha de tomarse como principio de la Bioética la proposición que afirma que «la vida es el valor supremo».

Así lo defienden muchas organizaciones o personas que militan en la «cruzada abolicionista» de la llamada pena de muerte; y extienden el principio de modo absoluto. Sin embargo este principio no puede ser aceptado por una Bioética materialista:

(1) Ante todo, no puede ser aceptado por su ambigüedad: la vida no es un concepto unívoco: hay vida humana, animal y vegetal. Dejemos de lado la vida vegetal; la Declaración Universal de los Derechos de los Animales pretende equiparar la vida humana a la vida animal. Sin embargo y sin perjuicio de esta declaración, es práctica universal sacrificar a los animales para alimentación de los hombres: la vida de los animales no es, pues, un valor supremo. Pero una práctica similar sería hoy imposible entre los hombres de nuestro tiempo (aunque lo era en pueblos de antaño, como pudieran ser los aztecas). Se dirá que no es argumento el que universalmente se practique el sacrificio de los animales. Pero la cuestión es hasta qué punto este sacrificio sea o no universal es necesario dado el caracter heterótrofo del animal humano.

(2) Por otra parte la expresión «valor supremo» sólo tiene sentido en el supuesto de una ordenación lineal jerárquica de todos los valores. Pero esta ordenación es impensable, puesto que no tiene en cuenta la estructura ramificada de las diferentes jerarquías de valores (los valores vitales, los valores lógicos, los valores estéticos, económicos, éticos, &c.) y no tiene sentido poner en un mismo orden jerárquico a los valores lógicos y a los valores éticos o vitales. La verdad del teorema de Pitágoras es un valor lógico, pero carece de sentido decir de él que es superior o inferior a la vida, son valores heterogéneos que no cabe comparar. Atengámonos en todo caso a los valores que tiene que ver con la vida humana individual o grupal.

(3) Considerar la vida, y aun la vida humana, como valor supremo entre los valores humanos, éticos, políticos, estéticos, &c., es algo que carece de sentido. La vida humana es un bien que supone a los demás valores; pero los valores pueden rebasar a la vida individual y aún a la social, y precisamente la vida humana individual no se *justifica* por sí misma sino por los valores que encarna. En general, la vida individual suele estar coordinada o subordinada a otras vidas: si alquien viene a matarme y para evitarlo he de matarle yo, es evidente que la vida del individuo agresor no es un valor supremo. Se diría que mi legítima

defensa no busca matarle, sino defender mi vida, y que la muerte del otro se produce por accidente (o «colateralmente»). Sin embargo aquí no se trata de la intención de matar (como *finis operantis*) sino que se trata del *finis operis* de mi acción; y suponemos que el fin de mi acción defensiva supone la muerte del agresor independientemente de que yo tenga o no la intención de matarle.

Además, la vida individual puede, en ocasiones, subordinarse a la vida de otras personas; y en el momento en el que debo sacrificarme por otros no puedo considerar mi vida como valor supremo.

Además la vida degradada de un criminal horrendo no merece la pena de ser vivida, ni interesa que lo sea. Precisamente porque no toda vida es un valor superior muchas sociedades mantienen en su ordenamiento la ejecucion capital, porque no admiten que determinadas acciones puedan ser compatibles con la vida humana, y porque presuponen que pretender a toda costa salvar la vida del criminal horrendo es tanto como pedir el principio de que la vida es el valor superior.

Por último, la proposición «la vida es el valor supremo», lejos de ser una verdad evidente, como tantos pretenden, está contradicha por la práctica totalidad de las grandes culturas o religiones: la muerte de Jesús, consentida por él (según el dogma) demuestra que por encima de su vida, Jesús estaba dispuesto al sacrificio. Los musulmanes también se inmolan con frecuencia en nombre de valores considerados superiores. Y en España, el tesoro del refranero abunda en la misma dirección: «Al Rey la vida y la hacienda puedo dar; pero la honra no»; «una vida sin honra no merece ser vivida»; «más vale morir con honra que vivir con vilipendio»; «más vale morir de pie que vivir de rodillas».

El sujeto operatorio lo definimos por su autodeterminación operatoria en el ámbito de un grupo definido. Supondremos que los sujetos operatorios se definen por esta autodeterminación atribuible a un círculo de operaciones, que definen el ámbito en que puede hacerse consistir su libertad-para. La autodeterminación se concibe no tanto como centrada en un acto puntual de elección, cuanto en el curso global de un círculo de actos ejecutados, según planes y programas. La autodeterminación equivale así a un proceso de causalidad circular que, sin perjuicio de la cooperación de otros sujetos, implica, por su circularidad (el *autos* equivale a esta circularidad) la desconexión del individuo o esfera con las series causales externas, en particular aquellas en las que están insertos otros sujetos operatorios que, en cualquier caso, mantienen su influencia material. La circularidad del sujeto operatorio tiene un radio característico, pero los círculos causales no son, salvo en su límite, exteriores entre sí, sino tangentes o secantes por varios puntos (la circularidad causal no es tanto métrica cuanto topológica).

El principio de autodeterminación es el principio mismo constitutivo de la realidad práctica del sujeto operatorio: su *esse* se constituye a través de su

operari, y sobre este principio está organizada la vida de las sociedades humanas «civilizadas» (el mercado, por ejemplo, supone esa capacidad de autodeterminación del sujeto, capaz de elegir según sus preferencias, y a través de esa elección, dirigir la propia producción social). La idea de autodeterminación del individuo, en cuanto concepto global, puede ser presentada como la idea límite de una confluencia de las intersecciones de todos los círculos causales en una unidad procesual. A la idea límite se aproximan las ficciones jurídicas sobre la autodeterminación de los individuos «responsables» en la vida ordinaria de las sociedades humanas organizadas según normas jurídicas.

La idea de autodeterminación no requiere, según esto, apelar a supuestos metafísicos sobre al acto libre, como expresión de una *causa sui*; en realidad, cada acción o elección del individuo está determinada por un número indefinido de factores que excluyen la posibilidad de hablar de una «facultad volitiva libre» o de algo similar. Pero es suficiente que la autodeterminación designe el proceso de causalidad circular o esférica individual, en tanto que mantiene una desconexión causal (o libertad-de) respecto de otros individuos del grupo, desconexión que, en todo caso, sólo tiene lugar en el contexto de un campo de interacciones entre diversos sujetos operatorios (no se trata de una desconexión originaria, como si los sujetos operatorios fuesen mónadas). Desde el momento en que la autodeterminación sea considerada como característica específica de la conducta humana individual (la modulación humana específica correspondiente a la caracterización genérica de los animales como semovientes: la autodeterminación humana no es un atributo «emergente» debido a un ser espiritual, sino una modalidad específica de los organismos vivientes) habrá que concluir que la Bioética no puede constituirse al margen del principio de autodeterminación. Habrá que considerar este principio como el verdadero *principium individuationis* del viviente humano como elemento del campo de la Bioética.

El reconocimiento de estas individualidades irreductibles entre sí (que no excluyen la posibilidad de semejanzas entre diversos círculos de individuos), como fundamento de la posibilidad de sus mutuas interacciones operatorias, estaría en el fondo de toda norma bioética materialista. Sin embargo, el criterio de coordinación biunívoca ante las individualidades humanas elementales (o *canónicas*) y las singularidades personales, ha de considerarse como una *regla*, más que como un *principio*, dada la posibilidad de excepciones (véase más adelante la Cuestión segunda, sobre los siameses). La aplicación de esta regla, por lo demás, presupone las interrelaciones entre los individuos humanos, en tanto constituyen el proceso de su codeterminación en una realidad dada históricamente, como resultado del conflicto con otras especies y entre sí; no se puede aplicar la regla ateniéndonos a criterios estrictamente distributivos, al modo de la «Antropología de predicados», que distribuye entre los individuos humanos, pero ampliables a los individuos de otras especies animales, características morfológicas o conductuales, relacionadas con la inteligencia o con la afectividad.

La igualdad es un término sincategoremático, que no significa nada en sí mismo, puesto que ha de ir siempre vinculado a algún contenido material o parámetro k: por ello, por decirlo así, no todas las igualdades son iguales, porque dependen del parámetro. Así hay igualdades fuertes (con reflexividad, como es el caso de la congruencia o equivalencia entre números naturales) y hay igualdades débiles (sin reflexividad, como la relación de paralelismo entre las rectas del plano); hay igualdades universales y conexas (respecto de un conjunto de términos dados) y hay igualdades universales y no conexas (la congruencia o el paralelismo son relaciones universales de igualdad entre números naturales o rectas respectivamente, pero no son conexas, porque dos números cualesquiera o dos rectas cualesquiera no son necesariamente ni congruentes ni paralelas entre sí). Hay igualdades *discriminadoras* o disociativas (que establecen distancias y jerarquías) y hay igualdades *niveladoras*: las relaciones no conexas establecen ya discriminaciones entre las clases disyuntas a las cuales ellas dan lugar (por ejemplo, la discriminación entre los diversos haces de paralelas de un plano). Hay igualdades distributivas (como las igualdades fuertes que se establecen entre los individuos de una totalidad distributiva) y hay igualdades atributivas (por ejemplo, la igualdad derivada de la codeterminación entre los términos de un campo dado). En resolución, puede decirse que la igualdad no siempre une, porque muchas veces separa y discrimina (así como la desigualdad constituye en otros casos el fundamento de una unidad sinalógica). Ahora bien, la igualdad entre los «simios» es un caso evidente de igualdad discriminadora. Por ello, el sistema de una Bioética antrópica (como lo es la Bioética materialista) y un sistema de Bioética anantrópica, tienen principios incompatibles; y esto es cierto sobre todo en aquellas bioéticas anantrópicas que, alejándose de la consideración ética de los animales en general (en el sentido de la «ética animal») se atiene a los animales antropomorfos (a los póngidos actuales, chimpancés, gorilas, orangutanes), postulando una «igualdad más allá de la humanidad» (como es el caso de *El proyecto «Gran Simio». La igualdad más allá de la humanidad*, véase la edición española de Paola Cavalieri y Peter Singer, Trotta, Madrid 1998). La incompatibilidad parece en este caso atenuada teóricamente por la insistencia de quienes mantienen el proyecto en los componentes genéticos, morfológicos o conductuales compartidos por todos los simios antropomorfos. Pero de aquí se pretende derivar una «igualdad por elevación» (por ampliación del concepto de persona a los simios), que compromete, dicho sea de paso, el estatuto de los deficientes humanos al ponerlos en el mismo rango que a los gorilas y a los chimpancés.

En cualquier caso, la igualdad de la que se nos habla, pretende ser la igualdad de derechos y deberes, que implica una igualdad de interacción y de codeterminación que sólo puede tener lugar a un nivel k determinado en el círculo de la sociedad humana. Ni los chimpancés, ni los orangutanes, ni los gorilas, podrían alcanzar jamás tal tipo de igualdad, mientras mantengan sus identidades específicas. Tan sólo podrían ser integrados en la sociedad humana como individuos inferiores discapacitados, aptos para trabajar en actividades también «inferiores» y sin posibilidad de liberación, ni ellos ni sus sucesores.

Nadie niega el «parentesco» entre los individuos de estas especies en predicados universales y distributivos, pero que no son conexivos, y la raíz de esta no conexividad habría que situarla en el hecho de que constituyen diferentes especies mendelianas cuyos cruces no son fértiles. Cabría preguntar incluso, si ello fuera posible, si los individuos de las especies antropomorfas no humanas estarían dispuestos a ser considerados como personas humanas, en lugar de mantenerse libres y de evitar los riesgos que la integración, tras el reconocimiento de derechos, podría acarrearles en cuanto formando parte de un ejército de reserva del trabajo que entraría en competencia con los otros trabajadores humanos. Ahora bien, si se renuncia a entender la igualdad en el contexto de la integración «conexiva» de los antropomorfos, y se entiende la igualdad en el sentido de los predicados meramente distributivos, entonces la proclamación de la igualdad por el «Proyecto Gran Simio» no va más allá de un llamamiento hacia el cuidado y el afecto y aún la defensa de la vida de estos póngidos, mantenidos en sus espacios naturales; pero esto no tiene nada que ver con la igualación de estos primates con los «primates personales».

«Autodeterminación» es un concepto oscuro, por el *autós* que él envuelve, en tanto él está vinculado con la causalidad. Muchos entienden el autós como sustancia, en cuyo caso la autodeterminación se aproxima notablemente a la idea de la *causa sui*: autodeterminación es tanto como capacidad de causarse a sí mismo y en esto ponen algunos la esencia de la libertad. Pero la *causa sui* es un concepto límite contradictorio, porque la causalidad es una relación no reflexiva. Podemos interpretar, sin embargo, el autós no como sustancia, sino como un círculo constituido por las determinaciones que unos términos realizan en otros; y entonces la autodeterminación viene a significar algo semejante a una causalidad circular (siempre abstracta). Los términos pueden ser en todo caso muy diversos: pueden ser diversos individuos o grupos que se influyen mutuamente: pueden ser también sucesos de una vida individual. El individuo codeterminado por su grupo y moldeado por él, se supondrá que desarrolla una concatenación de actos cuya causalidad, y de ahí la responsabilidad, se le atribuyen a él, pues mediante esta causalidad se le define como persona en plenitud de facultades.

Ahora bien: es preciso distinguir el concepto de autodeterminación, así expuesto, del concepto de autonomía, de tradición jansenista y aún luterano-kantiana (por no remontarnos a Protágoras: «el hombre es la medida de todas las normas [cosas]»), que suele figurar como principio fundamental en muchos de los sistemas de principios de ciertos sistemas bioéticos (aunque lo cierto es que el concepto de autonomía suele mezclarse confusamente con el concepto de autodeterminación). Desde las posiciones materialistas consideramos el concepto de autonomía, aplicado a los individuos humanos («autonomía de la voluntad frente a su heteronomía») como un concepto malformado, y en rigor como una metáfora procedente de la aplicación a los individuos de la estructura atribuida a las sociedades políticas que «se dan a sí mismas su ley» [es decir, que no fundan la fuerza de obligar de sus leyes en el poder de otras sociedades].

En rigor no es la sociedad, sino una parte de la sociedad —incluso en las sociedades democráticas se excluye a los menores, dementes, &c.— quien puede dar las leyes o normas universales a esa sociedad; las leyes autonómicas de una sociedad política lo son solamente por respecto a las leyes (más precisamente: a la «fuerza de obligar» de esas leyes) que otras sociedades políticas se dan a sí mismas, sin perjuicio de las semejanzas que puedan mediar entre ellas.

Pero un sujeto operatorio individual no puede darse a sí mismo sus leyes o normas; porque las leyes son universales y la «legislación que el sujeto se da a sí mismo» es sólo metafórica. El hombre no es la medida de todas las cosas —las relaciones pitagóricas no dependen de las «medidas» del hombre— aunque fuera el *medidor* de todas ellas. Las leyes o las normas le son dadas al individuo por el grupo, por las normas morales. Las reglas bioéticas están dadas en el sentido de reglas o normas biomorales, y los conflictos que entre ambos géneros de normas se susciten, suelen ser resueltos prácticamente por las normas jurídicas. El concepto de autonomía confunde, según esto, la autodeterminación (que se mantiene más cerca, en la metáfora, del poder ejecutivo) con la autonomía (propia más bien del poder legislativo). La autodeterminación se mantiene en el plano de las ejecuciones realizadas en función de normas establecidas, ya sea ajustándose a ellas, ya sea incumpliéndolas deliberadamente, o combinándolas de modo peculiar.

La verdadera significación de la autodeterminación tiende a subrayar que el sujeto operatorio no tiene por qué considerarse autónomo en el proceso de su libre autodeterminación; esta se forma a partir de normas heterónomas vigentes en el grupo, así como a partir de la cooperación con el propio grupo. Lo que se llama «conciencia» puede introducirse en el contexto de la necesaria confrontación entre los propios procesos de autodeterminación del sujeto, según ortogramas definidos, y los procesos ofrecidos por otros sujetos operatorios (véase *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Cuestión 10, 2). Solo por esto puede justificarse la apelación al grupo como instancia supletoria para tomar una resolución ética que el sujeto no puede tomar en virtud de su estado determinado de infraconsciencia (demencia, &c.). En general, toda autodeterminación necesita el consejo implícito o explícito del grupo al que el sujeto pertenece.

Ahora bien, el reconocimiento de la vida individualizada de los sujetos humanos no es, por sí mismo, un principio de la bioética, porque es preciso incluir formalmente la pluralidad de esos individuos para poder hablar de una personalidad de los mismos, sin la cual no cabe siquiera hablar de posibilidad de la ética. Principio fundamental es pues el de la multiplicidad de los sujetos individuales operatorios, y no tanto a título de elementos distributivos de una supuesta clase de seres humanos (dotados cada uno de ellos de atributos de dignidad espiritual, &c.) sino a título de elementos de una totalidad atributiba o sociedad, a través de la cual los individuos, como sujetos operatorios, puedan alcanzar la condición de personas. Este principio podría considerarse como una modulación antropológica del principio de biodiversidad de la ecología,

y tiene su incidencia en la cuestión de la eugenesia (véase infra III,2). Sin embargo, el campo de la bioética es ante todo un campo de individuos abstraída su personalidad, aunque esta supuesta, antes que un campo de personas (que es el campo del derecho o incluso de la ética). Porque la bioética se ocupa primordialmente de los componentes corpóreos de los individuos orgánicos que, o no son *personas canónicas* (sino embriones, fetos, monstruos bicípites o alalos) o bien han dejado de serlo (individuos en coma irreversible, enfermos terminales, &c.).

El carácter materialista de este principio se aprecia en el criterio de la individualidad corpórea que utiliza, y contrasta con las concepciones bioéticas que parten de la conciencia, del espíritu o incluso de la persona indeterminada, en cuanto sujeto de derechos o deberes, en el que se ha abstraido (aunque no se haya negado) su carácter corpóreo.

Como regla general definiremos los individuos humanos según el canon de referencia como aquellos que tienen morfología corpórea individual-elemental. Esta regla está dada en el sector fenoménico (fenotípico) del eje semántico, y está recogida, por ejemplo, en el *Código Civil* español. Caben sin embargo otras reglas generales dadas en el sector esencial (estructural), como puedan serlo las reglas derivadas del análisis del ADN. Como reglas particulares convencionales (y muchas veces fuera de la ley) es individuo humano un embrión con más de tres meses de vida orgánica: este es el criterio generalmente más seguido en los debates sobre el aborto legal, regla enérgicamente rechazada por otras escuelas de bioética. Como caso particular de la individualidad corpórea se presentan los siameses profundos.

Conviene desistir de la costumbre de asignar a los sujetos operatorios la *propiedad* de su cuerpo, afirmando, por ejemplo, que siendo la mujer propietaria de su cuerpo puede decidir sobre el embrión eventual que lleve dentro. El concepto jurídico de propiedad es una relación aliorelativa que se establece entre sujetos operatorios y bienes extrasomáticos; por lo que si postulamos la identidad entre el sujeto operatorio y su corporeidad individual, no será posible superponer sobre esa relación de identidad, la relación de propiedad (tan solo en el supuesto de una concepción animista o espiritualista de la persona, de cuño dualista, que identifica al sujeto operatorio con el alma o el espíritu, y asigna al cuerpo el papel de instrumento suyo, cabría atribuir al sujeto la relación de propietario respecto de su cuerpo).

2. Partes formales de los términos. Como principio fundamental estableceremos que las partes formales de los términos elementales del campo bioético son también términos del campo bioético, pero no necesariamente a través del organismo individual del que proceden ontogenéticamente. (Las partes integrantes formales no sólo pueden ser insertadas en otros cuerpos humanos, sino que pueden mantener también una vida humana, aunque impersonal, una vez muerto el individuo.) Las partes materiales no son ya miembros del campo bioético (son partes

formales los tejidos, miembros, órganos o vísceras sustituibles, pero también muchas partes macromoleculares, genes, por ejemplo; no son partes formales del individuo humano las moléculas químicas o los átomos, ni sus fases embrionarias, en tanto estas fases son partes determinantes que afectan a su totalidad).

Como regla primera del principio fundamental establecemos la diversidad de cerebros (y consecuentemente de brazos, manos o músculos estriados) como criterio necesario y suficiente para establecer la individualidad personal (esta regla es de aplicación a los siameses profundos).

Como regla segunda (que podría merecer la denominación de «regla de Galeno») estableceremos que las partes formales pueden ser transplantadas de un organismo individual a otro sin que este pierda su individualidad, dadas ciertas condiciones; y no solamente en el supuesto de que las partes explantadas procedan del cadáver de un individuo, sino también en el supuesto de que procedan de otro individuo viviente.

Una tercera regla establece que los individuos monstruosos siguen siendo términos del campo de la Bioética *por lo menos* a través de sus partes formales.

Como última regla establecemos que un cadáver total (aquel en el que están muertas todas sus partes formales) no pertenece al campo de la Bioética (sin perjuicio de que ese cadáver pueda seguir perteneciendo al campo de la moral o del derecho y, por supuesto, de la Historia o de la Paleoantropología).

3. En cuanto a la multiplicidad de los individuos humanos, estableceremos como principio fundamental de la bioética el principio mismo de esta multiplicidad de individuos humanos diferenciables según rasgos irreductibles. La mera multiplicidad garantiza su diversidad; carece de sentido predicar la igualdad absoluta entre los individuos humanos, porque la mal llamada «relación de igualdad» (que hay que resolver siempre en un conjunto de propiedades tales como simetría, transitividad, &c.) ha de ir siempre referida a una materia k o parámetro (peso, talla, isonomía). Por ello, la idea de «clonación absoluta» ha de considerarse como una idea metafísica que, por tanto, habrá de ser excluida del campo de la Bioética materialista (lo que no significa que los problemas clasificados bajo el rótulo de «problemas de la clonación» no puedan ser reexpuestos en términos de «problemas bioéticos de las igualdades k fenotípicas» entre personas sustituibles en el ámbito del grupo).

4. En cuanto a la multiplicidad de las partes formales, se propone el principio según el cual cualquier multiplicidad de partes formales de los cuerpos humanos, aun separadas de ellos, pertenece al campo de la Bioética (lo que se reconoce en la práctica de los bancos de órganos, o bancos de ovarios o de semen). La regla fundamental al respecto reconoce la posibilidad de que las partes formales puedan ser sacadas del campo de la Bioética, incluso destruidas, en función de consideraciones económicas, y, por supuesto, fisiológicas o médicas.

2. Principios y reglas de las relaciones.

Distinguimos cuatro tipos de relaciones biológicas, es decir, en nuestro caso, de relaciones diaméricas entre cuerpos vivientes, dejando al lado las relaciones de los vivientes con el mundo abiótico. y esto dicho sin perjuicio de reconocer el significado interno y trascendental que el «medio abiótico» tiene para la vida orgánica, pero presuponiendo que el significado ético de las relaciones con el medio sólo tiene lugar indirectamente a través de los otros vivientes (consideramos, según esto, la expresión «ética ecológica abiótica» como expresión malformada o como mera denominación extrínseca).

1. En el contexto de las relaciones de los términos humanos individuales con otros individuos, nos acogemos al *principio de grupalidad* (*principio*, porque no tiene excepciones): los individuos, en cuanto términos del campo de la Bioética, se relacionan no ya meramente con los otros individuos humanos considerados en general (como individuos indeterminados dados en el conjunto de la «Humanidad»), sino con grupos finitos delimitados frente a otros grupos (bandas, familias, clases sociales, naciones, &c.). En cualquier caso, se postula el reconocimiento de la posibilidad, y aun de la necesidad, de la pertenencia de la persona a diferentes grupos finitos; y se da también por descontado que los grupos finitos no son siempre conmensurables entre sí, a la escala de las relaciones interpersonales. Dicho de otro modo: los individuos humanos no se constituyen como personas a través de sus relaciones de pertenencia directa al «Género humano», sino a través de su pertenencia a un grupo o subconjunto finito de ese Género humano (solamente como miembro de un grupo el individuo humano adquiere una de sus capacidades fundamentales, que es la del lenguaje: el individuo no habla «el lenguaje de la Humanidad» sino un lenguaje históricamente dado y no otro). En cualquier caso, las normas culturales que caracterizan a los diferentes grupos no son todas compatibles entre sí (los tabúes de transfusiones de sangre de determinadas confesiones religiosas son la prueba más obvia).

2. Reconoceremos también (como consecuencia del principio de grupalidad) el principio de la co-determinación entre el individuo personal y el grupo de referencia, en orden a la constitución de los procesos de autodeterminación personal o libre.

El «principio de autonomía» no puede ser presentado como «principio de la Bioética», sino, a lo sumo, como principio de una «Bioética liberal» (en cuyo ámbito suele regir la máxima que incita a cada individuo a «vivir su vida», como si esta tuviera sentido al margen de la vida de los demás miembros de los grupos a los que pertenece). Tan bioética podría ser, sin embargo, una regla de limitación de la intervención del grupo en nombre de la «responsabilidad individual», como la regla opuesta (en sociedades que mantienen la regla de la *vendetta* la conducta de los vengadores es tan bioética, en función del autosostenimiento de la vida del grupo, como deja de serlo en los círculos que no se rigen por esta norma). No es por tanto el «individuo autónomo» el sujeto absoluto de las

decisiones con significado bioético (como puedan serlo las decisiones sobre «conformidad informada» ante una intervención médica), sino un grupo de individuos, o el consejo del grupo pertinente del que forma parte el individuo de referencia.

En cuanto a las reglas sobre los criterios de reconocimiento de la capacidad de autodeterminación (una vez dejados de lado los criterios de autonomía habitualmente utilizados, criterios que podrían ser considerados como meramente declarativos y no operativos, tales como la «conciencia», la «libertad», &c.), nos guiaríamos por una posible correspondencia entre la condición de semoviente atribuida a los animales en general y la condición de autodeterminación atribuida al sujeto humano operatorio. Esta correspondencia sugiere como regla más adecuada para establecer la capacidad de autodeterminación de un sujeto operatorio su capacidad «semoviente» en el terreno que se considere (una capacidad que el sujeto sólo adquiere tras un intervalo variable de tiempo una vez desprendido del claustro materno e insertado dentro del grupo o grupos pertinentes). Los problemas específicos de la bioética en este terreno se suscitan de hecho a propósito de los individuos humanos que han visto aniquilada o mermada su condición de semovientes (coma profunda, parapléjicos a consecuencia de accidentes de tráfico, &c.). Las reglas para establecer la capacidad de autodeterminación de un sujeto dado habrán de tomarse, en todo caso, de la operatividad de los músculos estriados (y sólo a través de estas operaciones cabrá hablar de «conciencia» o de «libertad»). Por ejemplo, en los parapléjicos se tendrá en cuenta su capacidad para mover la lengua y los labios en una conversación, en su capacidad para orientar la mirada, &c.

3. En cuanto a las relaciones de las partes formales de los cuerpos humanos con los individuos humanos mismos, considerados en general, como elementos de una clase distributiva, se reconocerá el principio de la posibilidad bioética de considerar a las partes formales de un individuo humano cualquiera como partes formales a las que los otros individuos pueden tener derecho.

La regla fundamental correspondiente a este principio es la que establece la posibilidad de trasplante de órganos, tejidos, &c., e incluso de cerebros humanos a otros cuerpos humanos, pero no de cerebros humanos a otros cerebros humanos, o de cerebros humanos a cuerpos animales.

En cuanto a la relación de los términos humanos con otras partes no humanas de la Biosfera, nos guiaríamos por un principio general, un «principio antrópico bioético», que estableciese que el reconocimiento de las relaciones necesarias que los términos del campo humano mantienen con los términos vivientes no humanos de la biosfera, no implica la subordinación de los sujetos humanos a los vivientes no humanos. Este principio antrópico se opone a todo tipo de «biocentrismo ecológico bioético», puesto que parte del supuesto de que es la biosfera la que ha de subordinarse, por motivos bioéticos, a la vida humana.

Este principio antrópico se funda en la «ley de incompatibilidad» constitutiva de las partes de una biocenosis.

Como reglas correspondientes al principio antrópico bioético se admitirá, sin embargo, la regla de no depredación o modificación de vegetales o animales; salvo en la medida en que ellas puedan ser necesarias o útiles para la vida humana.

3. Principios y reglas de las operaciones.

1. Carece de sentido admitir operaciones que aplicadas a individuos humanos pretendan estar orientadas a construir por idempotencia al propio individuo humano. Sin embargo, el individuo, una vez dado, admite operaciones con partes formales suyas. El principio general que rige las operaciones intraindividuales es el principio de la autodeterminación, principio que se concreta en la promoción de la *fortaleza* de los individuos (que implica por tanto la potenciación de la *firmeza* y de la *generosidad* entre los demás individuos del grupo de referencia). Adviértase que este principio bioético fundamental deja de ser un mero principio transcategorial o formal (como pudiera serlo el imperativo categórico). Es un principio operatorio materialista, puesto que va referido a los sujetos corpóreos operatorios.

A este principio general se acoge la medicina, en tanto se considere como práctica ética genuina que busca la conservación o la recuperación (si es posible) de la forma fenoménica canónica humana. Como nexo central entre la medicina y la ética podría ser considerado, según lo dicho, el concepto de salud; porque si la ética atiende a la firmeza (*firmitas*) la medicina, a través de la práctica de la «generosidad institucionalizada», tiende a suprimir toda enfermedad (*infirmitas*) de los sujetos operatorios que pueda ser derivada de su cuerpo orgánico.

Como regla general para este campo podríamos tomar el quinto mandamiento de Moisés: «No matarás.» Subrayamos que este «mandamiento» se toma aquí como una regla y no como un principio. Al limitarlo a la condición de regla quiere decirse que tiene excepciones; excepciones que podrían considerarse derivadas (cuando nos mantenemos en la perspectiva de la Bioética) de la dialéctica entre la firmeza y la generosidad. La regla general se aplica al propio individuo, y toma la forma de una censura del suicidio; sin embargo tiene excepciones, en los casos en los que el mantenimiento de la propia vida sea incompatible con el principio de la firmeza (es el caso del suicidio decidido por el autor de un «crimen horrendo»). Asimismo, de la regla general, se sigue la prohibición del homicidio; pero esta prohibición tiene también sus excepciones (no atenta a ninguna norma bioética matar a otra persona en legítima defensa, o en virtud de una sentencia de eutanasia procesal).

2. En cuanto a las operaciones de ámbito interindividual, tomaremos como principio general el de la reproducción conservadora. El principio prescribe la

necesidad «bioética» de la reproducción en el grupo de los individuos humanos a partir de los individuos realmente existentes. Re-producción equivale, por tanto, a la prohibición terminante de transformación (por ingeniería genética) de un individuo de la especie humana en otro organismo de morfología no canónica; de donde el principio bioético negativo de no alterar el genoma humano en todo aquello que atente a su propia morfología.

Como regla general vinculada a este principio, habrá que pensar en la limitación de la clonación fenoménica, pues aunque la clonación absoluta, según hemos dicho, sea imposible (por lo que carece de sentido no sólo promoverla, sino también limitarla, prohibirla o desaconsejarla), sin embargo el principio de la clonación, limitada a una figura k fenoménica, ha de restringirse, prohibirse o desaconsejarse en función de los perjuicios que pueda determinar en el desarrollo de las autodeterminaciones de los individuos clonados k.

Como reglas particulares citaremos el criterio general de la compatibilidad del principio de reproducción con los métodos particulares de reproducción *in vitro* o de cualquier otra forma de ingeniería genética. Las únicas limitaciones proceden de la moral o del derecho, pero no de una bioética fundada en principios materialistas. Como límite de la reproducción (que no constituye excepción, sino aplicación canónica extrema del principio) habrá que poner la regla de eugenesia. El principio general de la reproducción ha de canalizarse a través de una regla de eugenesia siempre que esta sea compatible con otros principios. El «principio de justicia», tantas veces invocado en declaraciones de principios bioéticos por parte de instituciones propias de las democracias liberales, no será directamente considerado como bioético, sino, a lo sumo, moral (biomoral) o político (biopolítico).

3. En cuanto a las operaciones de construcción o destrucción de grupos humanos, diremos que, en la medida en que el grupo humano es también una «magnitud» dada en la biosfera, puede ser término de operaciones. Como principio general se establece un principio de propiciación de la formación de grupos en los cuales los individuos vivientes puedan desarrollarse; así también principios de limitación de grupos potenciales (sectas destructivas, por ejemplo) que puedan ser incompatibles con el desarrollo de la autodeterminación personal.

La valoración de la guerra, desde una perspectiva bioética materialista, no podrá establecerse atendiendo únicamente al criterio de los individuos distributivos (como es propio de la bioética liberal); tendrá que tenerse en cuenta también el eventual significado que la guerra pueda tener para el grupo victorioso y capaz de ofrecer condiciones de vida personal a un número mayor de personas de las que pudiera ofrecer la alternativa pacífica. De otro modo, no corresponde a la bioética materialista la condenación incondicional de la guerra como «crimen bioético absoluto». El pacifismo a ultranza podrá fundarse en otros principios, pero no en los principios de la Bioética.

4. En cuanto a las operaciones de construcción o destrucción de vivientes no humanos, nos atendremos a un principio general que sería preciso reconocer como un cierto «principio de maleficiencia» (si es que el mal puede ir referido a los vivientes no humanos). En este sentido cabe decir que es un principio bioético fundamental de la bioética materialista el reconocer la necesidad de la maleficiencia referida a la vida vegetal o animal, en la medida en que esta vida haya de ser utilizada en beneficio de la vida humana; y todo esto dicho sin perjuicio del reconocimiento de la unidad de la biosfera, antes bien, fundándose en esta misma unidad. El principio general de «maleficiencia» comporta especialmente:

a) El principio de sacrificio sistemático de plantas o de animales necesarios para la alimentación humana o para su medicación.

b) El principio de la manipulación de los animales a fin de extraer partes formales suyas transplantables.

c) El principio de experimentación en animales con gérmenes infecciosos, vivisección, &c.

Es obvio que este principio de maleficiencia tiene como límite la depredación, los sacrificios o experiencias inútiles. Como regla general cabe dar la norma del buen trato a los animales o plantas; una norma fenoménica que no puede servir para disimular el principio fundamental, aunque constituya el contenido principal de la llamada «ética animal».

Ensayo de análisis de cinco cuestiones desde la Bioética materialista

Cuestión primera. El aborto

La cuestión del aborto ofrece un «escenario» significativo para hacer jugar a los principios bioéticos, sin olvidar que puede darse el caso de un gran desacuerdo en los principios, junto con un amplio consenso en determinadas resoluciones. Por ejemplo, puede mantenerse el consenso cuanto a la validez ética del aborto antes de transcurridos los tres primeros meses del embarazo, razonando desde principios muy diversos. Presupondrán algunos que, aunque el hombre sólo es hombre por el alma racional, el embrión o el feto todavía no ha recibido ese alma racional y, por consiguiente, su destrucción no tiene que ver con un asesinato; negarán otros que el hombre sea hombre en virtud de la recepción de un alma espiritual, pero convendrán en que antes de las seis semanas no existe actividad cerebral en el embrión; unos terceros argumentarán a partir del supuesto de que el feto es propiedad de la madre, que tendría sobre él el *ius utendi et abutendi*. Otras veces, los principios imponen resoluciones que excluyen todo consenso con quienes admiten principios opuestos sobre el particular: tal es el caso de las resoluciones derivadas de los principios asumidos por la Iglesia Católica (el Catecismo de 1992 excluye el aborto en todos los supuestos). Ahora bien, la mayor parte de los principios alegados, adolecen de su carácter *ad hoc* y, más que como principios, podrían interpretarse como postulados establecidos a fin de justificar una resolución ya previamente tomada («es legítimo el aborto porque el feto de menos de tres meses no es un ser humano, por lo que hablar de asesinato está fuera de lugar»; o bien «es ilegítimo porque el feto es un ser dotado de alma racional», &c.).

En cualquier caso, los principios bioéticos aplicables al aborto, sean o no postulados *ad hoc*, habría que clasificarlos en dos grandes grupos:

(1) Principios distributivos, es decir, aplicables distributivamente a cada uno de los organismos biológicos humanos (embriones, fetos, &c.)

(2) Principios atributivos, aplicables a cada organismo en relación con otros organismos de su grupo.

Entre los principios distributivos contamos, ante todo, a los que postulan el carácter sagrado de la vida, o de la vida humana, que tendría el embrión o el feto: cada embrión o cada feto, en la medida en que sea humano, se considerará como una realidad exenta dotada por sí misma de la máxima dignidad. Adviértase que la perspectiva distributiva salta por encima de la línea que separa la «vida potencial» y la vida actual, que alguien (con Peter Singer) invoca como criterio verdaderamente pertinente para la discusión (el embrión, aunque no sea persona, ni ser humano en acto, es persona o ser humano en potencia); porque una tal potencialidad sigue siendo predicada del sujeto distributivamente.

Entre los principios atributivos contaremos a todos aquellos que parten de las relaciones de la vida humana (o de la persona humana) con otras personas en general, y con el grupo de referencia en particular. Quienes justifican el aborto, por ejemplo, en el supuesto de que el desarrollo del feto pone en peligro la vida de la madre, están de hecho situados en una perspectiva atributiva, la que relaciona, por enfrentamiento dialéctico, la vida de la madre con la del hijo. Se planteará entonces la cuestión del aborto en el contexto de la lucha por la vida, de la «defensa propia», &c., en el supuesto de que sea preciso elegir entre la vida de la madre y la vida del feto. Desde esta perspectiva caben, sin embargo, dos resoluciones totalmente enfrentadas: la de quienes optan por la vida del feto, en cuanto persona más débil y desprotegida —al menos en la etapa anterior a una ley del aborto que le protegiera— o los que optan por la vida de la madre en cuanto actualmente es una vida más valiosa que la de una simple promesa o la de una vida potencial. Más en general, la de quienes saludan con gozo a los futuros organismos que renuevan la vida y la de quienes ven en ellos advenedizos invasores que entran en competencia con la suya propia. Y esta diferencia de perspectiva no obedece únicamente a motivos psicológicos: en una sociedad que dispone, por conquista o por cualquier otro motivo, de tierras cultivables abundantes, de mares o ríos explotables, la venida de los hijos será percibida como una bendición de Dios, que envía nuevos brazos para trabajar; en una sociedad adaptada a unas tierras pobres, sin futuro, los hijos que llegan y, sobre todo las hijas, serán bioéticamente percibidos como enemigos, cuyo avance será preciso frenar mediante procedimientos tan expeditivos como pueda serlo el infanticidio de las hembras («diez varones y una mujer, un hijo al año; diez mujeres y un varón, diez hijos al año»).

La perspectiva materialista, en tanto que subraya la pluralidad en la estructura de cualquier tipo de materia, se inclinará abiertamente por los principios que tengan un significado atributivo. Por ejemplo, rechazará la concepción del embrión (o del feto) como «parte exclusiva del cuerpo de la madre» (como si la vida del embrión o del feto no hubiera requerido también el concurso del varón, y como si esa vida no interesase también al grupo, por ejemplo, a través del derecho de herencia o de cualquier otra circunstancia).

En cambio considerará secundaria la distinción entre estado potencial y estado actual de un organismo biológico humano (en virtud de la especifici-

dad de su ADN, pongamos por caso), cuando el estado potencial se define de modo positivo. Y la razón es que un estado potencial, aunque sólo alcance su significado en función del acto ulterior, sin embargo, en un campo biológico, y en particular humano, en el cual las fases del desarrollo de los organismos han de considerarse como momentos internos ontogenéticos del propio organismo, los estados potenciales antecedentes alcanzan una realidad por lo menos del mismo rango que los estados posteriores. Sólo mediante la atención a las crías, a los embriones, &c., es posible el curso de la vida; de otro modo, crías o embriones son sin duda tratados, desde una perspectiva proléptica, como seres potenciales; pero la perspectiva proléptica es tal que ha de contar con la *realidad futura actual*; que es la que confiere sentido, por lo que es impertinente la apelación a su estado potencial. A veces se argumenta alegando la probabilidad de que un embrión sea potencialmente un genio, por lo que habría que protegerlo aún más que a un adulto, sea persona en acto, pero no genial. Tan solo puede comenzar a ser pertinente la consideración del estado potencial del embrión desde una perspectiva negativa o limitativa, a saber, cuando se cree saber con certeza que un embrión malformado tiene limitadas sus potencialidades.

Desde estas coordenadas, la decisión acerca de la viabilidad bioética de un aborto, no se harán depender de principios solemnes que, aunque tengan que ver con la «dignidad de la vida», o de la «persona» que va a nacer, o con la presencia o ausencia en su organismo de un alma espiritual, sean meramente declarativos, sino que se hará depender de principios que tienen que ver con el conflicto dialéctico entre las personas vivientes, con los principios de la lucha por la vida, ya se encuentren los contendientes en estado potencial o en estado actual. Conflictos dialécticos que se plantean sin menoscabo de la dignidad (cuando alguien, en defensa propia, no se detiene a matar a su agresor, no ha esperado a que el agresor haya perdido su dignidad; aun reconociéndola, la vida que la soporta será un objetivo de nuestra pistola o de nuestro puñal). En líneas generales, el aborto quedará bioéticamente justificado (en nombre de la misma vida humana) en todas aquellas situaciones en las cuales la continuidad del embrión ponga en peligro la continuidad de la vida de la madre o la del grupo social (en general: el control de la natalidad, que incluye la destrucción de los bancos de gametos que puedan existir). Nos encontramos entonces en el conflicto entre la generosidad y la firmeza, como virtudes éticas fundamentales. La generosidad ante el embrión indefenso (en función de su futuro) cederá ante la firmeza debida a la madre; si esta firmeza está comprometida por el embarazo, sea a través de la misma vida orgánica, sea a través de la vida ulterior (por ejemplo si el feto está malformado o si es fruto de una violación de la que pueda asegurarse que dará lugar a la presencia en el hijo de rasgos fenotípicos indeseables del padre). Cuando una madre ve comprometida su vida por el hijo que depende de ella, lo abortará «bioéticamente» no porque sea parte de su cuerpo, ni porque no tenga aún la dignidad de persona, sino simplemente porque es su enemigo en la lucha por la vida (otra cosa es que lo sea realmente). *Mutatis mutandis* daremos análogos juicios en

lo que concierne al control de la natalidad. Si una proliferación excesiva de embriones pusiera en peligro no ya la vida de las madres, sino la vida del grupo social, este tendría que defenderse de sus futuros competidores en nombre de su propia vida.

En cualquier caso, desde los principios del materialismo bioético, cabe derivar un juicio condenatorio contra la práctica incondicional del aborto de embriones o de fetos bien formados, fundada en la simple premisa de «no haber sido deseado el embarazo». Quien sostiene haber partido de esta premisa, debiera también haber conocido los procedimientos de control de la natalidad de los cuales nuestro presente dispone; y el no haberlos utilizado implicará en principio una gran negligencia, de efectos potenciales o actuales muy graves (riesgo de la vida, despilfarro de quirófanos, atenciones hospitalarias, &c.) que habría que imputar a la madre que propició el aborto y que, en consecuencia, debería compensar con una pena proporcionada (fuerte multa, prisión, &c.) al ordenamiento jurídico.

Cuestión segunda. Los siameses

La segunda cuestión que sometemos al análisis es la de los siameses profundos.

§1. El significado del «problema de los siameses» en Bioética

Los problemas teóricos planteados por la realidad de los siameses (una realidad cuya probabilidad es pequeña pero no despreciable: se estima, para el momento del nacimiento, en un caso sobre cincuenta mil, si bien solamente uno entre doscientos mil casos es viable) son de una complejidad notable, en tanto que obligan a remover las ideas más fundamentales de la Antropología filosófica, ideas tales como las de *unidad o identidad de los individuos*, la de *persona*, la de *racionalidad*, la de *conciencia*, la de *responsabilidad*, la de *libertad*, y aún la idea misma de *Naturaleza*, que ahora se nos presenta como «monstruosa», sin dejar de ello por ser *naturaleza*. Todo ello, obviamente, constituye un «desafío» para los sistemas mejor consensuados de «principios de la Bioética» que tengan que ver con la «autonomía del individuo humano», con los «derechos humanos» o con el «derecho natural», en general. ¿Cómo aplicar, aunque fuera retrospectivamente, el principio del «derecho de asociación» [artículo 20 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos] a los hermanos siameses —tailandeses— Chang y Eng Bunker, que dieron el nombre universal al fenómeno monstruoso del «cuerpo humano doble»? ¿Cómo les aplicaremos (o les dejaremos de aplicar) el principio de solidaridad? ¿Cabe mayor solidaridad que la que mantuvieron estos hermanos, sobre todo a partir de cumplir sus 32 años, en 1843, cuando contrajeron matrimonio respectivamente con las hermanas Adelaida y Sarah Anne Yates, y organizaron sistemáticamente las «visitas solidarias», en semanas alternas, a las casas en las que residían sus esposas, que no eran por

cierto hermanas siamesas, sino que vivían en sus casas separadas un par de kilómetros, visitas solidarias que dieron como fruto nada menos que veintiún hijos? Y la «solidaridad ontológica» de los hermanos Bunker no va a la zaga de la solidaridad que mantuvieron otros muchos hermanos que de cuando en cuando aparecen en diversos lugares de la historia —Mary y Eliza Chulkhurst, en el Condado de Kent de la Inglaterra del siglo XII; los hermanos Tocci en la Italia del XIX o las hermanas Hensel, Abigail y Britanny, en el final del siglo XX—, y que están presentes en todo caso en los escritos de los naturalistas o en las mitologías de los antiguos (en las águilas bicéfalas, en el dios Jano de dos cabezas, en los centauros, en los andróginos platónicos). ¿Cómo aplicar a todos estos casos el principio del derecho del desplazamiento, que el artículo 13 reconoce a todo ciudadano? (se supone que el desplazamiento tiene no tanto un sentido meramente geográfico —en cuyo caso cada hermano siamés podría sin duda desplazarse a donde quisiera si convenciese al otro— sino en un sentido social, el desplazamiento de un individuo respecto de cualquier otro individuo, para acercarse a cualquier otro). ¿Y cómo aplicaremos a estos organismos bicípites la pena de prisión (o eventualmente la ejecución capital) en el supuesto de que uno de los hermanos, pero no el otro, haya sido condenado en sentencia firme por delito grave por él cometido?

No faltará quien pretenda quitar importancia a esta cuestión alegando la (relativa) escasa frecuencia de los hermanos siameses inseparables. Pero esta razón es muy débil, supuesto que les hayamos reconocido el estatuto de ciudadanos o de personas. Bastarían unos pocos ejemplos en contra para que la primeriza teoría de la equivalencia entre el número atómico y el peso atómico de los elementos químicos representados en la tabla periódica se viniera abajo, obligando a redefinir los elementos, y a regresar a sus componentes atómicos para volver de nuevo a ellos, redefiniéndolos como sistemas en equilibrio metaestable, constituidos por partículas, orbitales, &c., subatómicos; de tal modo que los «elementos canónicos» de la Química clásica, pudieran ser presentados como alternativas más probables entre otras posibilidades combinatorias que están a la base de los isótopos de esos elementos. Bastarían unos pocos sujetos personales corpóreos a quienes no se les pudiera aplicar los criterios que definen el «individuo elemental canónico», para que este individuo canónico tuviese que ser redefinido, y para que los criterios bioéticos «clásicos» que suelen ser utilizados, tuvieran que dejar de ser considerados como principios (puesto que tienen excepciones) para comenzar a ser considerados como reglas, con todo lo que esta rectificación representa en un sistema doctrinal consistente.

En una palabra, podría decirse que la realidad de los siameses inseparables constituye un «banco de pruebas» especialmente útil para poder ensayar comparativamente el alcance de los diferentes sistemas de bioética que se quiera contrastar, porque en este durísimo «banco de pruebas» podemos calibrar no sólo la capacidad de análisis de un sistema bioético dado, sino también los recursos filosóficos (o acaso mitológicos, metafísicos o simplemente retóricos)

que necesita poner en marcha para formular un dictamen susceptible de ser sometido al *consensus expertorum*.

No deja de ser significativo, sin embargo, el relativo «retraimiento» —así podríamos considerarlo— que se observa en los manuales de bioética, o incluso en las Declaraciones de los Comités Nacionales e Internacionales, en todo lo concerniente a la cuestión de los hermanos siameses, planteada como cuestión bioética (y no como cuestión estrictamente embriológica, o incluso sociológica o psicológica). Sospechamos que este supuesto retraimiento tiene que ver con la dificultad que las situaciones planteadas por los siameses suscitan ante sistemas de principios bioéticos generalmente adoptados por consenso y que han sido concebidos desde las coordenadas que pasan precisamente por los «sujetos corpóreos elementales», casi siempre asociados a concepciones metafísicas sobre el fundamento de la personalidad (el alma racional, como forma sustancial del cuerpo humano individual, la «conciencia de sí mismo», o el «principio de autonomía»). En todo caso, contrasta este relativo retraimiento de los bioéticos por los problemas implicados en los siameses con el interés que entre esos mismos cultivadores de la bioética han suscitado en los últimos años los avances en ingeniería genética orientados a la clonación de los individuos humanos, a pesar de que el problema bioético de los siameses va referido a una realidad «de cuerpo presente» (nunca mejor dicho), mientras que el problema de la clonación artificiosa de los individuos humanos es sólo, hoy por hoy, una posibilidad dudosa, y no tanto por la parte de la ingeniería, como también por la parte de la bioética. También es verdad que esta diferencia —la que existe entre un suceso natural (aunque se llame monstruoso) y un suceso artificial, realizable por la ingeniería genética— podía explicar la avalancha de debates en torno a la clonación, como posibilidad ante la cual hay que tomar posición, para atajarla, para bloquearla o para impulsarla a través de disposiciones jurídicas pertinentes. Y, sin embargo, la cuestión de la clonación natural —referida a los mellizos o hermanos gemelos monocigóticos— es, al menos desde una perspectiva filosófica, del mismo rango que la cuestión de los hermanos siameses. En efecto, la clonación natural (y, por supuesto, la artificial) suscita la cuestión de hasta qué punto la identidad esencial (la identidad del *isos*, semejanza o igualdad de los elementos de una misma clase o especie) no compromete la identidad personal (la identidad sustancial, como *autós*, la singularidad personal individual) de las individualidades clonadas en las que se distribuye una misma estructura esencial. Pero los hermanos siameses suscitan la cuestión de hasta qué punto la unidad individual (incluso sustancial) del «organismo geminado» no compromete esa misma identidad o singularidad personal de las «partes capitativas» de tal unidad. Los hermanos siameses plantean la cuestión de la posibilidad de que personas distintas, en su singularidad personal, puedan estar unidas en un único individuo viviente o sustancia orgánica; los clonos plantean la cuestión de la posibilidad de que individuos de diferente naturaleza puedan sin embargo tener la misma apariencia, incluso la misma personalidad (en cuanto puedan ser sustituidos en determinadas circunstancias los unos por los otros). Si, para medir el alcance de estas cuestiones, nos remitimos a los problemas que se plantearon en la teología

cristiana tradicional, cabría poner en correspondencia la cuestión de los siameses con el misterio de la Trinidad divina (una sola unidad viviente divina y tres personas diferentes); mientras que el problema de la clonación mantendría cierta afinidad con el misterio de la Encarnación (porque en él, diversas naturalezas se unen hipostáticamente, sustancialmente, en una sola persona; si bien, en el caso de Cristo, las diversas naturalezas no se contemplan como si fuesen individuos separados y la persona única se considera como única en sustancia y no en esencia): no entramos en las cuestiones del nestorianismo.

En resolución: ante la hipótesis, no muy probable a corto plazo, de que el problema de los hermanos siameses, como problema práctico, pueda considerarse como un problema en vías de extinción (siempre que demos por hecho que los progresos de las tecnologías quirúrgicas o genéticas puedan *resolver* muchas situaciones de geminación inicial o madura, y que en las situaciones irresolubles, el oportuno diagnóstico prenatal permitirá un aborto legal de los monstruos inseparables, todo esto suponiendo también un consenso ampliado hasta las confesiones religiosas o naturalistas más reticentes, un consenso sobre la indeseabilidad de los organismos siameses, siempre que tales organismos puedan ser evitados dentro de las normas bioéticas), la cuestión de los hermanos siameses seguiría manteniendo una trascendental importancia filosófica. No sería adecuado inferir que, desaparecido el hecho, en un futuro más o menos próximo, desaparecerá también la cuestión filosófica en torno a este hecho. Porque la importancia trascendental de la cuestión de los organismos siameses hay que cifrarla en la circunstancia de que es en función de ella como muchas de las ideas sobre la individualidad, personalidad, racionalidad, libertad, &c. —que atraviesan a las situaciones de los hermanos siameses y a las de los que no lo son— pueden ser redefinidas más allá del marco convencional (el de los que llamaremos «sujetos elementales», inspirándonos en el paralelo con los elementos químicos antes mencionados) en el que estas ideas suelen ser definidas por una tradición milenaria, reforzada en nuestro presente por los principios universales que inspiran a las sociedades democráticas de mercado que tienden a privilegiar al sujeto elemental en la conformación del «individuo canónico» que se toma en cuenta en los diseños de producción, de consumo, así como en los derechos civiles, políticos, por no hablar de los criterios estéticos que presiden las diferentes artes (incluyendo el diseño de modas presentados en las pasarelas por modelos que se aproximan al individuo canónico; ¿qué sentido tendría una pasarela destinada a presentar trajes de otoño para hermanos siameses?, &c.). Así pues, aun cuando en los siglos venideros no existieran ya organismos siameses, su realidad pretérita seguiría siendo un punto de referencia inexcusable para construir la doctrina de la persona; y, por decirlo así, los problemas filosóficos y las resoluciones correspondientes que en torno a los siameses se suscitan, aunque no tuvieran un campo de aplicación práctica directa, seguirían teniendo ese campo de aplicación práctica indirecta al ser referida a los sujetos elementales realmente existentes, por el efecto que en la redefinición de estos sujetos habría de tener la consideración de los siameses. Tampoco es, en nuestro presente, un problema práctico directo, la cuestión de los neandertales, como even-

tuales habitantes de lugares desconocidos de la Tierra, que nos obligarían a decisiones éticas, políticas o religiosas determinadas (¿se les bautizaría o no se les bautizaría? ¿se les proveería de un documento nacional de identidad?). Pero no por ello la cuestión de los neandertales puede ser puesta entre paréntesis por una antropología filosófica que no quisiera limitarse a formular sus juicios sobre el hombre a la consideración de los hombres actualmente existentes.

§2. *Planteamientos precientíficos (metafísicos) de la cuestión*

El problema fundamental que plantean los organismos siameses es (o así lo consideramos aquí) el problema de la relación entre la idea de persona humana y la idea de individualidad corpórea (la que llamaremos individualidad elemental o canónica), a la cual aquella se supone indisolublemente vinculada. Esta vinculación, expresada en el terreno de la extensión de los «conjuntos» correspondientes (el conjunto de los seis mil millones de individuos elementales humanos que viven en el presente y el conjunto de las personas humanas reconocidas como tales por las legislaciones correspondientes) toma la forma de un «principio» (o regla) de coordinación biunívoca entre ambos conjuntos. El principio (nosotros diremos: la regla) podría formularse de este modo: «A cada persona humana corresponde una individualidad corpórea elemental, y a cada singularidad individual elemental corresponde una personalidad irrepetible.» Este «principio», aunque no suele estar explícitamente *representado* en la Declaración Universal de Derechos Humanos u otras similares, lo está implícitamente, y aun cuasi-explícitamente (por ejemplo, en el artículo 1 cuando se habla de «Todos los seres humanos...» —por el contexto se deduce que la Declaración se refiere a *todos los hombres*, distributivamente tomados, y no por ejemplo a los óvulos sin fecundar, a los espermatozitos o a los tejidos de un bazo humano, que también son «seres humanos»—); en cualquier caso está *ejercitado* en la mayor parte de los planes y programas de los organismos internacionales y en particular de aquellos organismos que podrían clasificarse precisamente como «organismos que miran a la Humanidad desde la perspectiva distributiva uniádica», o como clase distributiva de individuos corpóreos elementales: tal es el caso de los organismos internacionales dependientes de la ONU, instituidos para atender a la distribución de alimentos (FAO), a la distribución de bienes o servicios médicos (OMS) o a la distribución de bienes educativos (UNESCO). El «principio» (nosotros diremos: la regla) de la correspondencia biunívoca entre los hombres como sujetos corpóreos elementales y las personas, puede ser analizado desde un punto de vista estrictamente pragmático, como principio prudencial que postula la conveniencia de considerar a los seis mil millones de hombres de nuestro planeta como seis mil millones de sujetos de derechos humanos; pero el pragmatismo de esta regla de correspondencia no excluye la necesidad de una «cobertura teórica» (metafísica, en realidad), porque una tal «cobertura» es precisamente la que «justifica» que *la regla* sea considerada como *un principio*, más aún, como el principio supremo e intangible del humanismo, en cuanto se enfrenta con la barbarie racista o de cualquier otro orden.

La fundamentación metafísica (o mitológica), no meramente pragmática, de la regla de correspondencia biunívoca universal, podría considerarse destinada o, si se prefiere, tendría como efecto propio, el bloquear el problema filosófico que a la antropología plantean los organismos siameses; lo que no quiere decir que este problema filosófico no pueda ser bloqueado por otros fundamentos metafísicos que no contemplan la regla de correspondencia, y que incluso la impugnan. Es el caso de los fundamentos metafísicos o mitológicos defendidos hoy por algunas minorías inclinadas al esoterismo, que sin embargo consideraremos aquí por motivos sistemáticos. Los argumentos en favor de la regla de correspondencia son hoy defendidos, en cambio, por corrientes masivas de opinión, por ejemplo, las que canaliza e impulsa la Iglesia Romana.

(A) Las doctrinas que cubren directamente la regla de coordinación biunívoca de referencia y que tienen como efecto propio bloquear el problema de los siameses como problema filosófico, reduciéndolo a un simple problema práctico coyuntural, giran, de un modo u otro, en torno a la idea de que es preciso atribuir un principio sustancial a los individuos humanos elementales, si bien cabe reconocer muchas variantes de esta doctrina. Ateniéndonos a las más próximas a nuestra tradición cristiana citaremos únicamente las tres siguientes:

(a) En primer lugar, la concepción aristotélica, interpretada al margen de la tradición «averroista» que postula un alma o entendimiento agente universal, común a todos los hombres. Es la concepción del alma racional como forma sustancial del cuerpo individual que tiene la vida racional en potencia (la materia aporta el principio de individuación). Según esto, la forma racional no será considerada como efecto de un acto de creación, sino como una actualización de la materia potencial, lo que pondrá en entredicho la posibilidad de su inmortalidad (interpretaciones de Alejandro de Afrodisia y de Estratón de Lampsaco).

(b) En segundo lugar, la concepción cristiana del espiritualismo corporeista, que Santo Tomás intentó componer con la tradición aristotélica. El alma espiritual, como sustancia incompleta, es entidad creada por Dios *nominatim* en función de los individuos humanos cuyos cuerpos son engendrados por los hombres (incluso en relaciones adúlteras); el alma es espiritual pero ejerce la función de forma sustancial. Esta alma es individual (es célebre la oposición de Santo Tomás contra la doctrina del intelecto agente universal de los averroístas) pero lo es porque también es individual la materia *signata quantitate* a la que aquella alma está proporcionada. Además el alma es inmortal, pero a la inmortalidad del alma corresponde la resurrección de la carne, la resurrección de los «mismos cuerpos» que tuvieron los hombres que han muerto (Santo Tomás, *Summa Theologica, Sup. 3 pars, 79, 1*) y que irán a reunirse con sus armas inmortales (se supone que los «mismos cuerpos» resucitados lo serán sólo cuanto a su «corporeidad celeste»; Santo Tomás no se manifiesta al respecto, pero cabe interpretar su pensamiento en el sentido de que en la Gloria los cuerpos de los hermanos siameses resucitarán separados entre sí, diríamos, mediante una ciru-

gía sobrenatural, aunque unidos, junto con todos los demás bienaventurados, en el «Cuerpo místico de Cristo»).

(c) En tercer lugar, las concepciones del espiritualismo no corporeísta (cristiano, aunque no exclusivamente), que ven al alma espiritual como fundamento de la personalidad individual humana, pero retirándole la función de forma sustancial del cuerpo. La vinculación del alma espiritual con el cuerpo individual no será ya sustancial, sino accidental, y se explicará acudiendo a fantásticas mitologías (la glándula pineal, como sugirió Descartes) o a procedimientos de cualquier otra índole, como los propuestos por el llamado «espiritualismo francés».

Las doctrinas (b) y (c) obligan a plantear el problema especial del momento en el cual el alma se une al cuerpo, y el punto en donde tiene lugar la unión. Acerca del momento de la unión es posible recoger todas las hipótesis posibles, entre las propuestas por los escolásticos (desde el momento de la fecundación hasta los primeros segundos, minutos, días o semanas y aún años desde la formación del embrión). Las opiniones se polarizan, entre los cristianos del presente, a propósito de los debates sobre el aborto, en dos grupos: el de quienes sostienen que el alma se une al cuerpo en el momento de la fecundación —opinión que implica que el aborto provocado habrá de considerarse como un homicidio— y el de quienes sostienen que el alma se une al cuerpo pasadas las doce semanas de la fecundación. En cuanto al «punto» en torno al cual el alma comienza a unirse al cuerpo, señalaremos que, aparte de quienes niegan tal planteamiento (el alma se une al cuerpo, «toda en todo y toda en cada una de sus partes»), hay quienes se inclinan o bien por la cabeza (siguiendo la tradición de Pitágoras o de Platón) o bien por el corazón (en la tradición de Aristóteles, que se apoyaba en el supuesto de que es el corazón quien pone en movimiento todos los órganos del cuerpo viviente, definido precisamente por ese movimiento) o bien por el hígado (en la tradición de Galeno). Estos debates alcanzan una gran importancia en la que algunas veces se llamaba «Embriología Sagrada» (un modo de tratar antaño problemas que hoy trata la Bioética), a propósito, por ejemplo, del bautismo de los monstruos bicípites (Feijoo expone con toda precisión el estado de la cuestión en su tiempo, y se inclina por la tesis del cerebro como órgano de la racionalidad y aun del movimiento mismo de los músculos del corazón, a fin de integrar de modo muy elegante la tradición aristotélica y la platónica, en su «Respuesta a la consulta sobre el Infante monstruoso de dos cabezas, dos cuellos, cuatro manos, cuya división por cada lado empezaba desde el codo...», *Cartas eruditas y curiosas*, tomo primero, carta sexta).

La forma de aplicar la «regla de coordinación biunívoca» a los organismos siameses es muy distinta en las alternativas (a), (b) o (c). Ateniéndonos a las dos últimas (por ser las que están aún vivas en nuestro presente) cabría decir, sin embargo, que las concepciones respectivas tienden siempre a canalizarse a través de la regla de correspondencia biunívoca, pero de tal suerte que esta regla es utilizada más bien como principio teórico que como criterio meramente prudencial o pragmático. Se postula, sencillamente, que a cada «alma racional»

(cuya realidad pretende inferirse no sólo de las operaciones —según el lema *operari sequitur esse*— sino también de la misma estructura anatómica) habrá de corresponder un individuo sustancializado, es decir, una «sustancia informada». Por ello, cuando la singularidad del individuo corpóreo no aparezca bien delimitada (delimitación que sólo se da en los «individuos elementales») se procederá *a priori*, como si esa singularidad individual existiese en todo caso. Lo que equivale (traduciéndolo al plano filosófico) a concebir al organismo siamés, no ya como *una unidad sustancial individual anómala* (una anomalía que obligaría a redefinir el concepto de individualidad corpórea) sino como dos *individuos* o *sustancias originarias* conformadas por sus respectivas almas espirituales, sólo que dispuestas en un estado tal que les permite compartir órganos diversos (el hígado, por ejemplo). La denominación habitual («hermanos siameses» en español, en ingles «conjoined twins») envuelve ya la idea de «dos individuos distintos» que se encuentran en una situación anómala de unión (*dos* hermanos, *conjoined* = conjuntados, coyugados, uncidos). En última instancia, la unión se considerará como un vínculo accidental (la cantidad ya era considerada como un accidente en la tradición aristotélica; y la corporeidad llegaba a distinguirse de la cantidad en la teología tomista de la eucaristía). Feijoo plantea la cuestión explícitamente de este modo: la primera parte de la consulta que le hacen desde Medina-Sidonia a propósito del parto que tuvo lugar el 29 de febrero de 1736 se refiere a «sobre si el monstruo *bicípite* constaba de dos individuos o era uno solo». Feijoo responde, desde luego, defendiendo la tesis de los dos individuos unidos, siempre que en semejantes monstruos estén duplicados el corazón y la cabeza; pues cabeza y corazón serían los puntos por donde el alma había de unirse al cuerpo. Esta es probablemente la razón por la cual Feijoo postula, también *a priori*, que si en todos los monstruos bicípites se hiciera la disección con toda exactitud, en todos se hallarían dos corazones.

Podríamos concluir por tanto, que el problema de los siameses queda zanjado mediante el postulado mencionado, porque desde su perspectiva, los siameses ya no serán vistos como un individuo que hubiera que coordinar a dos almas, sino como dos individuos originarios, sólo que vinculados por una relaciones anómalas, pero siempre accidentales (como podrían serlo las relaciones entre dos «individuos elementales» que, en una sociedad esclavista dada, hubieran sido atados por su dueño mediante una argolla de hierro irrompible). Ahora bién, este modo de zanjar el problema es antes un modo de encubrirlo que un modo de resolverlo.

(B) En cualquier caso, no es necesario acudir a la metafísica del espiritualismo individualista de las formas sustanciales para encubrir o bloquear el problema filosófico de los siameses. Cabe acudir a una concepción diametralmente opuesta a la del espiritualismo individualista postulando, como situación originaria, precisamente la del «individuo geminado» (un individuo que, por tanto, ya no será *elemental*, sino *complejo*, de acuerdo con el mito que expone Aristófanes en *El Banquete*, 191 d-e, de Platón): al principio había tres clases de

hombres, a saber, los de sexo masculino, los de sexo femenino y los andróginos; tanto unos como otros se manifestaban como cuerpos vivientes esféricos, con cuatro brazos y cuatro piernas y dos caras a cada lado de la cabeza, cuatro orejas y dos órganos genitales. Dicho de otro modo, que es el que aquí nos interesa: *los hombres esféricos del Aristófanes platónico pueden interpretarse como organismos siameses idealizados*. Cuando querían avanzar con rapidez utilizaban sus ocho extremidades como si estuvieran rodando. Quisieron subir al cielo y atacar a los dioses: Zeus, después de dudar sobre si los aniquilaría, decidió debilitarlos, separándolos en dos partes. Los cortó en dos mitades, como hacen los hombres al cortar los huevos con una crin. Apolo recogió la piel abierta formando el ombligo. Pero las mitades separadas tendían a unirse con sus mitades correspondientes, y esto debido a que eran incompletos: cada uno es sólo la mitad del hombre que fue, el *symbolo* de sí mismo (*sym-bolo* era la tablilla o vaso que, en la ceremonia de expresión de amistad, rompían en dos mitades los amigos, los novios, &c., a fin de guardarlas cada una por separado para poder recomponerla en un momento indeterminado de un futuro encuentro, aproximando las dos mitades como expresión de una renovada identidad). Desde la perspectiva platónica cabría afirmar que son, por consiguiente, los individuos elementales, y nos los siameses, los que requieren explicación. Según esto, por tanto, podríamos decir que el problema no reside tanto en los organismos siameses, cuanto en los individuos elementales; estos son los que deben ser explicados. Son los individuos simples los que son incompletos, como lo prueba, por ejemplo, que los órganos sexuales de los individuos elementales sólo pueden entenderse los unos en función de los de los otros individuos «complementarios». Los individuos elementales, desde este punto de vista, no serían individuos enteros sino, por así decirlo, individuos fraccionarios. Por ello son los hombres que llamamos normales o elementales los que son problemáticos, porque son incompletos, y buscan en su complemento el «símbolo de sí mismos».

Ahora bien, sin perjuicio de la riqueza alegórica del mito platónico, no sólo en el terreno de la embriología, sino en el de la misma tipología siamesa, y en el de la teoría de la evolución en general, es preciso hacer algunas precisiones. El mito tiene mucho de alegoría de nuestra actual embriología: los hombres elementales surgen efectivamente de un huevo o cigoto «esférico»; de él proceden por división los gemelos monocigóticos; un huevo en cuya constitución entran los cromosomas masculinos y los femeninos. Tiene también mucho de alegoría en el terreno de la tipología de los siameses, porque Platón ha descartado (por motivos que aquí no vamos a considerar) a los andróginos: «desaparecieron muy pronto»; precisión que debieran tener en cuenta tantas corrientes esotéricas en torno a los andróginos que mentan a Platón. Quedan, dice Aristófanes, «unidos por la espalda» aquellos cuerpos de los cuales saldrán dos varones o dos hembras, diríamos, por ejemplo, los hermanos Bunker o las hermanas Hensel. Subrayamos, por último, cómo el mito de Platón se anticipa a una posibilidad que acaso habría sido abierta por la teoría de la evolución humana, aunque no tuvo realidad: la posibilidad de una humanidad andrógina dada en el pretérito, o quizá en el futuro.

Ahora bien, el problema de los siameses tampoco puede considerarse resuelto desde la perspectiva de los «individuos geminados» (o individuos dobles), sencillamente porque los individuos geminados (que se corresponden con las moléculas biatómicas de la Química) no son un concepto de la misma estirpe que la de los individuos elementales; o dicho de otro modo, no es posible derivar los unos de los otros, sea por composición —la que de dos hace uno, en la tesis individualista— sea por división, la que de uno hace dos *ex enos duo*, como dice Platón por boca de Aristófanes. Ambas fórmulas de construcción de la unidad de la persona humana habrían de ser sustituidas por otras fórmulas de construcción a partir de otros componentes previos a estas formas de unidad, a saber, a partir de los componentes del cigoto; un tipo de unidad que ni la embriología de Platón ni la de Aristóteles pudieron alcanzar. La genialidad del mito platónico estriba acaso precisamente en haber apuntado hacia unas unidades previas a las unidades elementales (unidades previas que nuestra embriología identifica con el cigoto), aunque de un modo mítico, al dar por realizadas en el pretérito, y como si fueran originarias, esas unidades geminadas. Hay que considerar por tanto como meras «reincidencias mitológicas» algunas propuestas de quienes (como Fernand Comte) mantienen hoy la «doctrina del ser perfecto», o la revelación del «andrógino divino», tratando de recuperar ciertas ideas hinduístas (mitos de Shiva, &c.) de carácter inequívocamente mitológico.

Los planteamientos precientíficos de la cuestión, tal como los hemos presentado, no son, por tanto, planteamientos meramente arqueológicos. Sin perjuicio del desarrollo de la Biología científica, a través de la teoría celular, los planteamientos teológicos, mitológicos o filosóficos precientíficos siguen gozando de una presencia considerable en las sociedades del presente.

§3. Replanteamiento del problema filosófico de los siameses tras el desarrollo de la teoría celular

1. La unidad elemental de las personas individuales no puede considerarse, como hemos dicho, ni como una unidad originaria (la unidad de la sustancia hilemórfica aristotélica, individualizada por una forma única que actualiza una materia en potencia, o la unidad de la sustancia espiritual «incompleta» creada nominatim *ex nihilo*) susceptible de componerse con otras en un *unum per accidens*, ni como una unidad derivada de supuestas unidades geminadas previamente existentes que se hubieran separado en un momento dado (dos elementos de uno: *ex enos duo*). En realidad, tanto la concepción elementalista de la sustancia individual (la de Aristóteles y, en Medicina, la de Hipócrates) como la concepción pluralista (la de Platón y, en Medicina, la de Galeno), y, en concreto, binarista, convienen en un punto decisivo de la ontología de la sustancia: en que la realidad actual (es decir, no meramente potencial) última está constituida por sustancias vivientes elementales o átomas (*a-tomo* = *in-dividuo*), cuya morfología se supone dada a una escala determinada: traspasada esta escala, perderíamos de vista a la materia viva y nos encontraríamos con las partes inorgánicas de los vivientes (agua, aire, tierra, fuego). Sólo que las sustancias elementales

vivas, o bien se presentan en si mismas en su propia elementalidad (y así lo habría considerado Aristóteles, sin perjuicio de la gran variedad de parámetros que utilizó: el Sol, Bucéfalo o Sócrates son, para Aristóteles, sustancias vivientes elementales, es decir, no contienen a otras vivientes, ni son descomponibles en ellas) o bien se presentan como composiciones binarias que, sin perjuicio de constituir unidades *per se*, pueden separarse en sus partes elementales (es la posición de Platón). Es indudable que la posición platónica atenúa notablemente el elementalismo sustancialista que propondrá Aristóteles, al postular unidades *per se* compuestas de varios elementos que, sin duda, en cuanto se mantienen unidos como individuos complejos, habrán de ceder algo de su individualidad; o, lo que es lo mismo, al aparecer separados, arrastrarán la nota de incompletud, mantenida, sin embargo, a la misma escala morfológica de las singularidades elementales. La concepción platónica de las sustancias (o de los organismos) podrá considerarse como una rectificación crítica de una concepción sustancialista elementalista (a escala de los elementos canónicos) mantenida por ejemplo por la tradición hipocrática (y luego, por Aristóteles); una «rectificación» que se obtiene mediante el *progressus* hacia unidades de complejidad superior, constituidas por dos o más elementos canónicos que se postularán como si estuviesen refundidos en una unidad compleja de orden superior. Desde esta concepción de las unidades elementales se nos hace posible comprender como dos opciones de un mismo proceso de construcción (tal como lo hemos hecho en el párrafo anterior), tanto a la opción que deriva lo elemental múltiple de la división de un individuo complejo (dado a escala de los individuos canónicos) cuanto la opción que deriva la unidad compleja a partir de la composición de individuos elementales.

Pero ninguna de estas opciones agotan el campo real de los vivientes; tan solo son opciones dialécticas que suponen dado a este campo como si estuviera definido morfológicamente a la escala «paramétrica» de los individuos canónicos. Sin embargo, cabrá siempre regresar más atrás, partiendo de los mismos individuos elementales, a fin de considerarlos descompuestos ellos mismos en partes vivientes, y no necesariamente simples, sino sencillamente tales que, a partir de ellas, pudiéramos dar cuenta tanto de los individuos o unidades actuales elementales como de los individuos actuales complejos. Es el proceder que, en Geometría, nos lleva a considerar en una primera fase a los cuadriláteros rectángulos o bien como constituidos a partir de la composición de cuadrados elementales, o bien a estos como resultantes de la división de un rectángulo en cuadrados sucesivos hasta llegar a los elementos (y habrá que fijar la escala o parámetro de elementalidad). Pero también, en una segunda fase, el proceder que nos lleva a regresar «más atrás» de los cuadrados elementales, de suerte que éstos se nos aparezcan como resultantes de la composición de triángulos, a partir de los cuales obtendríamos tanto los cuadrados elementales como los cuadriláteros rectángulos. Otro ejemplo más significativo (porque está tomado de campos reales físico químicos y no meramente geométricos): los elementos químicos (desde la Química clásica, la de Lavoisier y Dalton, que culminó en la tabla periódica) fueron considerados como átomos (es decir, como individuos)

en su principio; sin embargo, muy pronto se advirtió que las verdaderas unidades de los compuestos químicos no eran propiamente los átomos sino las moléculas; de donde la necesidad de reconocer, como componente de los cuerpos complejos, a las unidades moleculares que, por tanto, aparecen también como unidades individualizadas a otra escala, y con una presencia en la realidad aún más frecuente que la de los átomos. Las nuevas individualidades podrían incluso ser originarias (las moléculas biatómicas compuestas de dos elementos iguales o distintos) y será posible redefinir el átomo elemental como una «molécula monoatómica». Ahora bien, y a consecuencia principalmente del descubrimiento de los isótopos, se hizo preciso regresar aún más atrás de las unidades individuales, no sólo moleculares sino también atómicas; había que vencer la resistencia que oponía el concepto mismo de lo indivisible (atómico o individual) que, con diversos «parámetros» venía rodando desde Demócrito y Boecio hasta Dalton y Prout: era preciso descomponer el átomo, el individuo. Se estableció así la teoría atómica moderna, que nos presenta a los elementos químicos, a los «átomos», como sistemas de equilibrio dados en niveles muy distintos de complejidad, pero constituidos siempre a partir de partículas subatómicas (electrones, protones, neutrones... quarks). Y tras estas unidades atómicas más o menos complejas, se reconocerán las unidades moleculares, compuestas de átomos de la misma o de diversa especie.

Podría afirmarse que el equivalente en Biología de la teoría atómica (en cuanto esta supuso la descomposición de los «elementos átomos» de la Química clásica y el regreso hacia las partículas subatómicas de la Física nuclear) fue la teoría celular. Porque la teoría celular determinó la liquidación de la concepción elementalista de las individualidades actuales vivientes, ya fuera en su versión simple (el *átomo* de Porfirio o *individuo* de Boecio), ya fuera en su versión compleja o «molecular» (¿cómo no advertir la «correspondencia sintáctica» entre los andróginos de Platón y las moléculas biatómicas heterogéneas, o bien la correspondencia entre los «varones dobles» o las «hembras dobles» con las moléculas biatómicas homogéneas de los químicos de la época de Dalton o de Avogadro?). En cualquier caso, la teoría celular (Schleiden, Schwann,...) se constituyó casi coetaneamente con la teoría atómica.

2. La teoría celular hace posible replantear la cuestión de las unidades individuales de los cuerpos vivientes de un modo diferente a como se planteó en la tradición filosófica platónica o aristotélica (vid. A. Albarracín, *La teoría celular*, Madrid 1983). De un modo diferente pero no independiente, puesto que los esquemas galénicos (platónicos) de la unidad orgánica, por ejemplo, podrán considerarse ampliamente recuperados, si bien a una escala más adecuada, con los avances de las ciencias biológicas.

Cuando hablamos de «teoría celular» nos referimos también a las estructuras vivientes procariotas, como partículas vivientes cuya integración, según modos muy variados, dará lugar a las células eucariotas (mitocondrias y plastos, si seguimos la teoría de la endosimbiosis de Duve-Margulis pueden haber llega-

do a ser huéspedes permanentes de la célula que los albergó) y, ulteriormente, a los organismos pluricelulares. En cualquier caso, las unidades vivientes son identificables; se oponen las unas a las otras, se multiplican, dando lugar a clases distributivas (las más características de las cuales acaso son las *especies* de Linneo). Pero las clases distributivas de individuos vivientes se diferencian de las clases que se constituyen con los átomos químicos, por un rasgo esencial: los átomos no proceden de otros átomos semejantes a los que pertenecen a su clase distributiba (los átomos de hidrógeno no proceden de otros átomos de hidrógeno, sino de partículas subatómicas o de la descomposición de moléculas más complejas); pero los individuos vivientes se reproducen a partir de otros individuos dados de su clase lógica (especie, célula...: *omnis cellula ex cellula*). Las clases lógicas que se constituyen con los vivientes de este modo pueden ser ya clases *diatéticas*, tanto cuando la «multiplicación» tiene lugar por escisión directa, como cuando tiene lugar por reproducción sexual (la cual, en todo caso, también implica una segregación o división de las células germinales y aún del mismo cuerpo o *soma* que las contiene). Y dado que las relaciones de generación entre los vivientes, aunque universales, no son conexas, cabe concebir la posibilidad de la formación de series de vivientes que se diversifiquen de otras series de vivientes que proceden sin embargo de una estirpe común; de este modo, los géneros que la tradición circunscribía al formato de los géneros porfirianos, podrán ser entendidos como géneros plotinianos (géneros cuyas especies mantendrán entre sí las relaciones características de la homología, según la cual partes, rasgos con funciones o aspectos diferentes, mantienen sin embargo su mismo origen).

Lo que nos importa subrayar aquí es la circunstancia de que las unidades orgánicas «naturales» individuales, dotadas de identidad sustancial, no se nos presentan ya como si fuesen unidades originarias (sustancias hilemórficas, en el sentido aristotélico), sino como unidades de orden n, construidas en el proceso general de la evolución y delimitadas diaméricamente a partir de las unidades de su misma especie. Son unidades que la distribución no hace absolutas, sino precisamente codeterminadas por otras unidades; que se necesitan, en todo caso, para que, por un lado, la reproducción sexual sea posible, y, por otro lado, para que la subsistencia heterotrofa sea también posible. Dicho de otro modo, las unidades orgánicas individuales (sustanciales) se dan a una escala codeterminada por las unidades orgánicas de la distribución específica correspondiente, sin que esto signifique el dejar de lado a los desarrollos genéricos. La separación discreta de las unidades vivientes, según su nivel, no podrá considerarse por tanto como garantía última de una individualidad absoluta (la expresada en la tradición escolástica por la hipótesis del «hombre volante» de Avicena); porque los individuos o sustancias vivientes distribuidas se delimitan en un plano fenotípico que no permite dar por inexistente las realidades genotípicas (celulares, intracelulares) que anudan a los diferentes individuos en el conjunto de la biocenosis de la que forman parte.

De aquí la enorme variedad de los tipos de unidades individuales dotadas de identidad que encontramos en los seres vivientes: desde las unidades tipo

cormos, representadas por ciertas algas que se reproducen morfológicamente en una misma biomasa arborescente, hasta la reproducción celular que tiene lugar en el ámbito de un mismo sistema, unas veces constituido por unidades cuasidiscretas, «encerradas» en un organismo común, tipo *volvox*, otras veces en organismos pluricelulares continuos o contiguos (el caso del sistema de células neuronales discretas pero vinculadas sinápticamente según la concepción debida a Cajal). Sin duda, para poder hablar de unidad sustancial no exigiremos tanto la conjunción de unidades discretas en un ámbito común, cuanto además el contacto causal que permita hablar de «circuitos o círculos causales» constitutivos de unidades orgánicas mutuamente diferenciadas; circuitos causales que codeterminan no sólo a las partes de cada organismo —formales y aún materiales— sino, a otra escala, pero intersectada con la anterior, a los organismos entre sí, ya sean de la misma especie (en la reproducción sexual), ya sean de otras especies (en la alimentación heterotrofa). Estos circuitos causales están a la base de las propias unidades sustanciales dinámicas (sustancias dinámicas), que no son otra cosa sino el propio proceso causal circular «autosostenido» o reproducido como un invariante continuo dado en el tiempo; unidades que hay que diferenciar de las que corresponden a las sustancias estáticas, no causales, sino meramente estructurales (como pueda serlo el punto que permanece invariante en el grupo de transformaciones del rectángulo). La reproducción de los peces, de las aves o de los mamíferos nos depara una casuística muy rica de situaciones diversas en las cuales tiene lugar o bien la separación entre los organismos que ulteriormente habrán de unirse en el medio extrasomático, o bien la formación de unidades celulares que habrán de segregarse del organismo en el que se generaron, para incorporarse a otro organismo, el de la madre (salvo que la unión tenga lugar *in vitro*, es decir, en un medio extrasomático, al modo de los peces).

Se trata de subrayar, en conclusión, que la necesidad de situar a las unidades sustanciales vivientes, en cuanto son unidades sustanciales dinámicas en el ámbito de la causalidad (de la interacción circular de un sistema de partes dado), requiere presuponer un contacto entre tales unidades. La unidad de causalidad sustancial implica, por tanto, una unidad sustancial de continuidad; pero la recíproca no es siempre necesaria, porque la unidad de continuidad no implica siempre una unidad dinámica sustancial de causalidad.

Los circuitos causales, dándose como se dan en un intervalo temporal, no pueden apresarse en un corte espacial del proceso. Por ello, un corte temporal instantáneo dado a estos procesos sólo nos permitirá relacionar a sus contenidos en términos de partes y todos, con abstracción de la unidad sustancial causal de referencia. Son las partes del sistema las que han de tener su propia ley de desarrollo; esta ley las orientará a separarse o a escindirse (como ocurre en un cormo o simplemente en el sistema feto-madre). Podrán mantener, por tanto, una relación de independencia diamérica causal aun dentro de un sistema espacial común (equivalente, eventualmente, al sistema organismo/medio). La separación, con solución de continuidad, o la continuidad de dos seres vivientes, no

constituyen por sí solas indicio de sustantividad. En una misma unidad corpórea viviente pueden constituirse núcleos o centros de control diferentes, capaces de organizar áreas distintas del organismo; en el supuesto de que cierren un circuito suficientemente complejo, ellos podrán dar lugar a unidades sustanciales, generadas en el ámbito de una misma unidad global.

3. Circunscribámonos ahora al campo de las individualidades sustanciales humanas que supondremos derivadas de situaciones homínidas precursoras.

Nos encontramos ante campos de individuos inmersos, desde luego, en un medio característico; por tanto, ante individuos que, en el *espacio antropológico*, se relacionan o interactúan ya sea entre sí (*eje circular*), ya sea con contenidos dados en un medio impersonal, abiótico o biótico (*eje radial*), ya sea con diversos términos del entorno no humano, pero subjetual (*eje angular*). Estos individuos, a partir de una línea de frontera indeterminada en el tiempo (o determinada en un intervalo muy amplio) comienzan a comportarse como personas, es decir, como sujetos operatorios capaces de llevar a cabo efectos causales (a través siempre del eje radial), sobre los propios contenidos de este eje, así como a través de los contenidos dados en el eje circular o en el angular. Los efectos producidos por las operaciones que los causan se suponen canalizados por normas; no son meras secuencias de acciones o rutinas operatorias. El sujeto personal vendrá definido, según esto, como una sustancia dinámica dada en un círculo causal operatorio, en el que habrá de mantenerse segregada de otro círculo causal dado (*libertad de*). Todo ello sin perjuicio de que la segregación causal no vaya acompañada de solución de continuidad. A la par se constituye un circuito de secuencias causales refluyentes en virtud de las cuales puede decirse, de cada una de ellas, que se autodeterminan (*libertad para*); pero sin que la autodeterminación implique acausalismo o «libertad creadora». Significa tan sólo «circulación causal», es decir, determinismo (aunque este aparezca ilusoriamente como procedente de una «elección libre»).

Por lo demás, la escala en la cual tienen lugar estos circuitos causales constitutivos de la autodeterminación personal habrá de suponerse como históricamente dada. Podremos, sin embargo, discernirla a través del *canon* de la personalidad antrópica, que también nos es dado en el proceso histórico. Este canon, desde el punto de vista del sujeto corpóreo, no es otro sino el del cuerpo humano individual o elemental («elemental» a su escala; elemental porque no está compuesto de otras unidades homoméricas, aunque sí de millones de células, de orgánulos, de tejidos, &c.). Una unidad que, en su expresión espacial, toma la forma plástica (escultórica) de una sustancia estática, representable (en las sociedades mediterráneas) por la estatua conocida como *canon de Policleto*. Los individuos corpóreos que se ajustan a este canon podrán ser llamados «individuos humanos canónicos» (o elementales), en la medida en que se ajustan, con los márgenes de desviación tolerables, al *canon* de Policleto. Obviamente, el individuo canónico humano no es la estatua; esta es sólo la medida del individuo humano distribu-

tivo promedio (por ejemplo, a través de las «imágenes medias» de Galton) que se ajuste a ella.

Ahora bien: el paso decisivo que hemos de dar en el curso de construcción de una ontología materialista de la persona humana, habrá de permitirnos regresar a una perspectiva tal desde la cual el *canon* de Policleto pueda comenzar a ser percibido como un *fenómeno* (un fenotipo), es decir, como la proyección que la sustancia dinámica correspondiente arroja en un espacio tridimensional geométrico al ser «cortada» por un plano que pasa por un instante del curso dinámico temporal. Esto significa que es preciso renunciar a cualquier intento de derivar las características personales a partir de la figura corpórea «anatómica» del hombre canónico individual. Cabría decir que este sería el camino seguido por los aristotélicos cuando trataban de derivar el *operari* humano de su *esse* (un *esse* que, desvinculado de las operaciones y concebido como una sustancia previa a ellas, sólo puede ser pensado, o bien como una entidad puramente individual, invisible y metafísica, o bien como la misma reducción estática de la sustancialidad corpórea, que representamos en la estatua de Policleto).

Pero la realidad es otra: la sustancialidad dinámica humana (como todas las sustancias dinámicas) se constituyen en el mismo curso causal del sujeto operatorio, que, si es humano, se moverá en la escala de los términos operados (los parámetros de esta escala son dados en el proceso de la evolución —por ejemplo, de la mano— o de la historia —por ejemplo, del cuchillo—). Es en estos circuitos operatorios en donde podemos «alojar» la autodeterminación de los sujetos operatorios en el sentido dicho; y es a partir de la escala de las operaciones que integran estos circuitos causales como podemos llegar no sólo a la misma conformación de la individualidad operatoria, sino también al conocimiento de ella: *esse sequitur operari*. Obviamente, hay muchos estratos, y muy diversos entre sí, sobre los cuales los sujetos operatorios humanos pueden actuar; hay también otros donde la actuación les es imposible.

Aplicando estas ideas a la interpretación del *canon* (del individuo humano canónico) tendremos que concluir que este canon resulta él mismo moldeado por una determinada escala de operaciones, dados ciertos parámetros. Ateniéndonos al canon de Policleto: el brazo del Doríforo sostiene una lanza, es decir, un contenido de su cultura extrasomática, que sólo tiene significado como un instrumento arrojadizo, destinado a hincarse en el cuerpo de otro hombre o de un animal; la mirada del Doríforo, o su boca que respira o grita, nos indica también claramente que la estatua es sólo una «congelación» del corte instantáneo que hemos dado en el curso de los movimientos del Doríforo (por lo menos, de los movimientos de su respiración, o de los movimientos que tienen lugar en el entorno de su «espera activa» mientras desfilan delante de él otras personas o animales).

La morfología del individuo canónico humano como sujeto operatorio, y aquí queríamos venir a parar, no está determinada tanto por una sustancia está-

tica interna, que actuase «debajo» del canon fenoménico (por ejemplo, un alma espiritual o una forma sustancial), sino que está codeterminada por los individuos de una clase (especie o grupo) que ha de suponerse dada en el proceso universal de la evolución de los vivientes. Sólo en el ámbito de estas interacciones la codeterminación de la autodeterminación del sujeto operatorio llegará a tener lugar; sólo en este círculo causal aparecerán delimitadas formas tales como lanzas, manos, u ojos que acechan.

A través de estos procesos de codeterminación entre los individuos morfológicos, dados a una escala determinada, de una clase o conjunto, irán delimitándose las características o «señas de identidad» del sujeto operatorio humano canónico. Las principales, para nuestro propósito de ahora, pueden concretarse en torno a su individualidad corpórea elemental. Una individualidad exenta y separada, según el canon, con solución de continuidad, de otras individualidades, de acuerdo con la que pudiéramos llamar «regla de Letamendi», en honor al ilustre médico español («Son partes de un mismo individuo orgánico aquellas entre las cuales no puede pasarse un bisturí sin cortarlas»). El carácter dinámico de esta individualidad, en cuanto es idéntica a una subjetualidad operatoria global, a través de los músculos estriados, lo haremos depender de la unidad de un sistema nervioso que tiene a un cerebro característico como «centro de control».

Nos encontramos así ante un tipo de totalidad atributiva *centrada* en torno a un cerebro único, como centro de control racional de los músculos estriados que intervienen en las operaciones del entorno radial, circular o angular. El individuo canónico será, por lo tanto, monocípite; y si la cabeza única aparece como característica *sine qua non* de la sustancia humana individual canónica, será debido a que el grupo de individuos al cual el sujeto pertenece lo ha impuesto o codeterminado de este modo. Sin duda, no de un modo convencional o gratuito; porque se supone que el grupo dominante de los hombres ya poseen estas características. Sin embargo, este grupo de hombres tampoco puede considerarse como un simple resultado de la reunión (o de un contrato) de individuos canónicos previamente existentes: esto sería tanto como olvidar que tales individuos son, a su vez, generados por el grupo (mal podría resultar este de un contrato entre ellos), y, por supuesto, dependientes de él. Lo cierto es que, a partir de este hecho, se organizará toda la vida de los hombres como personas: desde la familia cazadora hasta la que explote el terreno, desde los hombres que fabrican instrumentos, herramientas o indumentos, hasta los que definen la responsabilidad, la jerarquía, la democracia, &c. La libertad, como autodeterminación característica de la persona humana, se define únicamente en el contexto de una clase o grupo social dado (familia, tribu, ciudad, &c.); y se define no sólo como una autodeterminación negativa (o *libertad de*: no ser determinado por otros sujetos de su rango) sino también como autodeterminación positiva (*libertad para*). Por lo demás, los campos en los cuales puede ejercerse la autodeterminación son múltiples. Por ejemplo, en el campo *radial*, la *libertad de* aparecerá como libertad de

movimientos o de desplazamientos respecto de otros individuos canónicos; también como potencia para manipular el medio físico entorno. En el campo *circular* la autodeterminación se ejercerá a través de la acción de los símbolos lingüísticos o mímicos. Y en el campo *angular*, la autodeterminación resultará de las prácticas diversas que conducen al control de los animales.

Hay que tener presente que el canon de la personalidad corpórea no es unívoco, porque un canon es heteromorfo y admite una franja muy ancha de variación. De hecho, los sujetos individuales corpóreos participan del canon sin perjuicio de sus deficiencias, que en ocasiones los ponen en el umbral de la personalidad (el caso de un individuo anancefálico) o los convierten en individuos no íntegros (o enteros) sino, por así decirlo, fraccionarios (faltos de brazos, de piernas). Estas deficiencias no anulan necesariamente la personalidad, en el sentido en que venimos entendiéndola. En cualquier caso, hay que tener en cuenta que en su desarrollo histórico los campos se multiplican y se entretejen, y que, por tanto, ninguna persona individual resulta capaz de intervenir en todos ellos. Por tanto, la capacidad de autodeterminación de los deficientes en solamente algunos campos o franjas de los mismos no los sitúa, en principio, en posiciones esencialmente diferentes de las que se encuentra cualquier otra persona (un individuo con las manos sanas, si no sabe música, es tan incapaz de actuar ante un piano como un manco).

4. Pasamos, finalmente, al análisis de la «solución de continuidad» (o «separación discreta») que hemos considerado característica de los sujetos operatorios canónicos. El principio de codeterminación circular del individuo canónico por el grupo manifiesta ahora todo su alcance. Teniéndolo en cuenta, nos será posible precisar su amplia intervención en la determinación del criterio pertinente de la «solución de continuidad», pero también en el criterio de la «separación». Sobre todo, nos hará ver que la dicotomía «personas individuales en solución de continuidad con otras» / «personas en conexión de continuidad con otras», no es una dicotomía simple, radical, primaria. Es una dicotomía operacional, sin duda, para muchos efectos prácticos (por ejemplo, para aquellos en los que utilicemos el referido criterio de Letamendi); pero, desde un punto de vista funcional, se nos muestra como una dicotomía confusa, porque contiene situaciones muy diversas. No es posible, en efecto, al utilizarla, dejar de lado la consideración de las partes que están separadas y de las que son comunes (es decir, de los *pagos*). El alcance de estas uniones o de estas separaciones es precisamente aquello que hay que ver como «socialmente» determinado.

Distinguiremos cuatro situaciones genéricas en las cuales pueden encontrarse los individuos humanos cuando los consideramos desde el punto de vista de su separabilidad funcional.

(a) La situación canónica de solución de continuidad total. Situación canónica que no implica, sin embargo, una separación efectiva por muy diversos motivos (infancia, invalidez, o sencillamente, determinadas condi-

ciones sociales comunitarias). Los individuos humanos, sin perjuicio de su solución de continuidad con otros, no pueden concebirse como sustancias funcionalmente separadas del grupo. Nunca lo están, y su libertad (su autodeterminación) se ejerce precisamente en el ámbito de ese grupo codeterminante en el que actúan.

En esta primera rúbrica el canon, social o culturalmente determinado, tiene como efecto indudable la atenuación del significado de la «solución de continuidad» establecida desde un punto de vista anatómico.

(b) La situación de conexión orgánica (a través de alguna parte del organismo) que podríamos llamar accidental y bilateral (como criterio tomaremos no sólo el carácter accidental del *pagus*, sino también la posibilidad de separación quirúrgica objetiva, que concebimos como fija, aun cuando sea cambiante subjetivamente en cada época o sociedad). Hablamos de «separabilidad de los individuos» sin peligro de la vida de ninguno de ellos y de capacidad de autodeterminación amplia de cada uno de los individuos que unidos e inseparables de hecho, puedan considerarse funcionalmente tan independientes como pueda serlo un inválido, por A.L.S. (el caso de Stephen W. Hawking) respecto de su cuidador.

(c) La situación de unión accidental, pero unilateral (es decir, accidental para una de las partes), unida a la incapacidad de autodeterminación de la parte que, por estar unida a la otra como parte dominante, aproximan su estatus al de un parásito (valdría como ejemplo el caso de los hermanos Tocci). En el límite citaríamos la situación del *fetus in feto*.

(d) La inseparabilidad de ambas partes, de suerte que pueda hablarse de una unidad sustancial orgánica (corazón o pulmones comunes, por ejemplo), compatible con un grado de autodeterminación funcional limitada, si los cerebros actuantes en esta unidad sustancial mantienen una capacidad, por pequeña que sea, para autodeterminarse independientemente el uno del otro en sus relaciones con el medio.

5. La gradación (a), (b), (c), (d) que hemos establecido sumariamente entre las personas humanas según el criterio de separación o solución de continuidad mutua, está destinada a demostrar que la clasificación dicotómica entre individuos canónicos (a) y siameses (b, c, d) es, hasta cierto punto, superficial, y puede considerarse como una reclasificación práctica (y objetiva, sin duda) que atiende a un criterio de solución de continuidad anatómico, pero que puede ser en ocasiones funcional y comparativamente menos relevante. De otro modo, la distancia entre las situaciones (b) y (c) puede ser (o lo es de hecho) mucho más significativa que la distancia entre (a) y (b). Acaso la verdadera frontera habría que hacerla pasar después del grado (b), y entonces sólo los casos (c) y (d) representarían las situaciones de *siameses aberrantes*, o, como también podrían llamarse, de *siameses profundos*. Son situaciones en las cuales la idea canónica

de persona, moldeada en torno a la persona individual, se ve totalmente trastornada, puesto que ellas nos ponen en presencia de unidades orgánicas continuas, sin solución de continuidad, y no ya entre partes accidentales sino biológicamente esenciales, dentro de una unidad orgánica sustancial, dotada sin embargo de dos centros de control cerebral capaces de generar autodeterminaciones personales, dentro de una franja de acción todo lo limitada que se quiera. Esta situación aberrante es la que, vista desde el canon, se nos muestra como monstruosa, como un delirio que tiene algo de irreal, como una pesadilla o como un «sueño de la Naturaleza»; para algunos, como un fenómeno preternatural, «diabólico» (es decir, imposible de atribuir a un Dios benevolente).

De acuerdo con lo que acaba de decirse, sería preciso romper la unidad unívoca (según la «regla de Letamendi») presupuesta en la expresión «hermanos siameses» o «conjoined twins», en tanto supone que se trata de dos individuos accidentalmente unidos, para diferenciar los casos en los cuales la unión puede considerarse accidental (según el nivel de desarrollo tecnoquirúrgico de la época) —en estos casos cabría mantener la expresión «hermanos siameses» o «conjoined twins»— de aquellos otros en los que no cabe hablar propiamente de dos organismos; en estos casos en lugar de «hermanos siameses» o «conjoined twins» habría que hablar de organismo bicípite o bicéfalo (porque esta expresión está formada desde el concepto de un único organismo dotado de dos cabezas: el aguila bicéfala no está concebida como dos aguilas unidas, sino como una sola águila con dos cabezas). Esta distinción, que es fundamental desde un punto de vista filosófico, parece querer ser mantenida tenazmente en la penumbra, sin duda en función de las dificultades prácticas que plantea (por ejemplo, cuando en una operación quirúrgica es preciso sacrificar a una de las partes del organismo bicéfalo, la tendencia es mantener tal intervención con una cierta discreción, por lo que pueda tener de contradictoria con los fines intrínsecos de la Medicina). Sin embargo, la Bioética, en función del desarrollo de las técnicas quirúrgicas y del incremento absoluto de los casos (por el crecimiento demográfico de la humanidad), habrá de tener en cuenta esta distinción. En 1996 se ha creado en Arizona la asociación *Conjoined Twins International*, impulsada por Will Degerat y el matrimonio Jeff y Michelle Roderick, con el objeto de ayudar a las familias y a los individuos afectados (un ejemplo admirable de bioética ejercida que cuenta, en agosto de 1998, con 36 familias asociadas). Es de suponer, sin embargo, que organizaciones de este orden se crean desde la óptica de los individuos conjuntos (y en el mejor caso, separables según el estado de la tecnología quirúrgica: como de hecho Shawna y Janelle Roderick pudieron ser separadas); porque los problemas que plantean los que llamamos siameses profundos (dos personas en un cuerpo bicéfalo) se mantienen a otro nivel.

Y, sin embargo, no cabe considerar como irreales a los monstruos siameses; más aún, su realidad es tan efectiva como la de los individuos canónicos. El organismo siamés es, en efecto, resultado de una «evolución ontogenética» (embriológica) tan *natural* como pueda serlo la evolución ontogenética del par

de gemelos monocigóticos. En efecto, ni siquiera la dicotomía entre gemelos monocigóticos y siameses puede considerarse como biológicamente primaria. Decimos que cuando el cigoto, en lugar de desarrollarse como una unidad global, se divide en dos dentro de los trece días posteriores a la fecundación, da lugar a dos organismos gemelos monocigóticos (mellizos, es decir, canónicos, considerados a veces como clonos). Decimos también que si la división tiene lugar dentro de los tres días de la fecundación (por motivos no bien determinados aún, pero que tienen que ver sin duda con procesos moleculares determinantes del desarrollo genético) los embriones tendrán dos sistemas amnióticos y coriónicos; si la división se produce entre los tres y los ocho días de la fecundación del óvulo, los embriones dispondrán de dos sistemas amnióticos, pero de una sola placenta; y si la división se produce después de los ocho días de la fecundación, pero antes de los trece, habrá una sola placenta y un solo sistema amniótico. Dispuestas las alternativas en esta serie, cabe advertir una gradación en sentido reductivo de la diversidad entre los embriones procedentes de la división del huevo en función del momento en el que esta se produce. Sería posible entonces considerar como grados más bajos de las diferencias a las que tienen lugar cuando la división del huevo se produce después de los trece días de la fecundación; es decir, cuando aparece el fenómeno de los «hermanos siameses».

Ahora bien: ¿por qué llamarlos «hermanos», como si fueran dos individuos canónicos que, por un mero «accidente embriológico» aparecieron unidos entre sí por alguna parte de sus cuerpos que no afecta a la autonomía de sus espíritus? ¿No estamos siendo víctimas del desbordamiento del concepto-clase que circunscribe a los individuos canónicos sobre organismos diferentes? Una situación similar a la del operario acostumbrado a pavimentar con baldosas triangulares rectángulas, uniéndolas por sus hipotenusas para formar cuadrados, se empeñase en interpretar una baldosa cuadrada, que le llega de vez en cuando y que está fabricada como tal desde su origen, como si estuviera compuesta por dos baldosas triangulares. Si el huevo fecundado no ha evolucionado hacia dos individuos separados, sino hacia un solo individuo con miembros geminados, ¿por qué hablar de un organismo compuesto por la unión de dos individuos que no existen, ni siquiera como futuribles; que no existen en absoluto, sino sólo por denominación extrínseca de la clase canónica? ¿Y en qué oficina de patentes estaba previsto que el cigoto dividido en dos partes geminadas a los trece días de la fecundación *debiera* producir dos embriones? ¿Puede decirse que el embrión que no va a dar lugar a dos individuos elementales, sino precisamente a un individuo complejo, es un «embrión de dos individuos» (lo que sólo podría afirmarse por la composición con otros individuos «normales», en un verdadero ejercicio de aplicación del «realismo exagerado de los universales») y no más bien el embrión de un individuo complejo, geminado? Si el proceso de división tardío se generalizase, y si los resultados fuesen viables; más aún, si los adultos resultantes fuesen fértiles entre sí y diesen lugar a nuevos organismos geminados, y si estos grupos de organismos siameses profundos, lograsen, en la lucha por la vida, desplazar a los individuos canónicos, ¿no tendríamos que reconocer que

estábamos ante una mutación evolutiva, ante una nueva especie que se asemejaría más que a los hombres de Linneo a los hombres dobles del mito platónico del *Banquete*, solo que poniendo estos en el futuro y no en un pretérito mítico?

Estas hipótesis, de mera ciencia ficción, sirven para delimitar el alcance del concepto de monstruo u organismo *contra natura*. Porque no estamos diciendo que el concepto sea vacío, es decir, que los siameses profundos no sean aberraciones del ser humano canónico. Decimos que si son naturales, no lo son tanto cuando se les considera como organismos individuales geminados (bicípites) sino cuando se les considera a través del círculo de los seres humanos (bandas, hordas, familias, grupos, sociedades, ciudades) «realmente existentes» en la historia. Es a través de este círculo de interacciones entre los individuos elementales como se ha codeterminado o moldeado el canon de la persona humana. La aberración que los siameses profundos representan sólo tiene lugar en función de ese canon (y no en relación con una hipotética «esencia natural» del ser humano, existente desde el principio de la creación). En este sentido puede decirse que el canon de la persona humana se ha constituido socialmente; pero no en la acepción que este adjetivo suele arrastrar en cuanto procedimiento «convencional» (*katá nomón, ethei*) es decir, no natural o necesario (*katá physis*). La codeterminación, a través de la fase extrasomática (representada para cada individuo elemental por los del grupo del que depende) del canon distributivo del ser humano, es tan determinante, por no decir más, como pueda serlo la codeterminación de los diferentes tejidos celulares de un mismo organismo. ¿Acaso las leyes que gobiernan un enjambre de abejas no son tan deterministas (en el moldeamiento de la conducta de los organismos individuales, en la diferenciación de las morfologías funcionales de zánganos, obreras, reinas) como las leyes que gobiernan la interacción de las células de cada abeja individual? (no faltan zoólogos que tratan el enjambre de abejas como si fuese un organismo constituido por células discretas). Sencillamente ocurriría que una «humanidad» constituida por individuos geminados no podría clasificarse en el género *Homo sapiens* de Linneo; sería otro género, o más aún, otro orden u otra clase de vivientes. De otro modo, la hipótesis de una *humanidad* constituida por individuos geminados es un imposible, *pero no tanto un imposible (o una ficción) biológica («natural») cuanto un imposible antropológico (histórico)*. De otro modo, la autodeterminación de los sujetos operatorios elementales canónicos, no es mero resultado de un proceso que tuviese lugar en el ámbito de un «cuerpo elemental» exento, por el hecho de estarlo, si es que la autodeterminación del sujeto personal hay que considerarla como determinada por el grupo.

La imposibilidad *antropológica* de la hipótesis-ficción (que ni siquiera es contemplada por zoólogos futuristas al estilo de Dougal Dixon, en su conocido libro *Después de hombre, una Zoología del futuro*) nos permite precisar el alcance de la aberración atribuida a los siameses profundos, así como también la fuente exacta de la relación misma constitutiva de la aberración; precisiones necesarias para la formación de un juicio bioético fundado sobre el particular. Porque la aberración aparece en la comparación del sujeto operatorio canóni-

co (como totalidad sustancial centrada en torno a un único centro cerebral de control racional) y la unidad sustancial no centralizada, sino bicentrada en torno a dos centros cerebrales del control de las autodeterminaciones respectivas. No será suficiente alegar que un siamés profundo (como pudo serlo el organismo cefalotoracópago con cuatro piernas, costillas encajadas unas en otras, cuyo esqueleto se conserva en el Mutter Museum de Filadelfia) no es una aberración sólo por relación al canon distributivo, sino por sí mismo, como un «monstruo absurdo e inútil», pues con esto estaríamos pidiendo el principio: sería absurdo e inútil en relación con el canon, pero no en relación con otras alternativas imaginables, dado que no podemos suponer que la evolución del cigoto esté dirigida por un plan o programa distributivo; y, en cualquier caso, siempre sería posible referirnos a un «programa de refuerzo», comparable al que dirige la construcción de un avión con dos motores, seis ruedas, fuselaje redoblado, &c., pero que nadie consideraría como una composición de dos aviones entretejidos.

De otro modo: en el terreno estricto de la Zoología no antropológica, una unidad sustancial orgánica con dos cerebros coordinados codeterminativamente en función de la totalidad orgánica, no plantearía el menor problema: sería el caso (que no podemos dar por cierto) de la «liebre geminada bicípite» —otros dirán: de las dos liebres unidas por la espalda— de la que habla Feijoo en la carta antes citada. Una liebre geminada que, al correr, después de un determinado trecho, se daba la vuelta para seguir avanzando utilizando las extremidades del otro lado, evitando así la fatiga y manteniendo el ritmo. En cualquier caso, la morfología de los vivientes pluricelulares (aunque también la de los unicelulares) nos ofrece una casuística inagotable de estructuras de reproducción interna no centradas, pero perfectamente coordinadas; estructuras que duplican o multiplican sus partes formales con simetrías bilaterales o radiales, susceptibles a veces de desprenderse para dar lugar a otras morfologías vivientes. Y muchas veces no es fácil determinar si se trata de colonias de diferentes individuos o de individuos con partes geminadas (bi, tri o poligerminadas). En el género *Pandorina morum* (del grupo de las *Volvocineas*) el individuo afecta la forma de una colonia esférica constituida por dieciséis células iguales, incluidas en una masa continua gelatinosa; cada una de dichas células posee una vacuola pulsatil, clorofila, una «mancha visual» de color rojo y dos flagelos con la ayuda de los cuales la esfera nada en el agua (la reproducción tiene lugar o bien asexualmente, por división repetida de cada célula hasta constituir una nueva colonia hija de dieciséis células, o bien sexualmente, cuando se han separado para nadar libremente las 16x16 células resultantes de la división y se han fusionado por parejas —copulación— para originar después nuevas colonias esféricas). La *Caulerpa Prolífica* (un alga marina), sin perjuicio de ser unicelular, se desarrolla en múltiples «hojas» que nos dan la imagen de una planta superior. Los cormos de pólipos (por ejemplo, *Podocoryna*) nos permiten comprobar la realidad de estructuraciones policentradas en unidades sustanciales vivientes (ya se consideren colonias, ya organismos). Por último, la misma división del centro-soma en dos (en las células

animales superiores), al comenzar el proceso de la cariocinesis celular, ya nos depara la imagen de una unidad reconocida (una célula) que está sin embargo bicentrada antes de que su división tenga lugar.

La consideración de esta casuística de las morfologías de las unidades vivientes es imprescindible para romper la dicotomía, sin duda fundada, pero superficial, según ya hemos insinuado, entre individuos humanos separados (con solución de continuidad) e individuos siameses; porque los diferentes tipos de conjunción no son equiparables orgánicamente por el mero hecho de no implicar la separación según el criterio de Letamendi: la conjunción interna (pulmones comunes, corazón común, genitales comunes) es un grado superior de conjunción y, por tanto, un grado superior de unidad orgánica. Por ello, la *aberración* atribuida a los organismos siameses humanos tiene que ver con la autodeterminación antropológica propia de los sujetos corpóreos humanos, más que con la mera codeterminación biológica propia de los organismos zoológicos, en general.

§4. Un dictamen sobre la conducta a seguir ante los individuos siameses desde las coordenadas de la bioética materialista

1. Tomemos, como punto de partida para la aplicación de los principios y reglas materialistas, la que podríamos considerar como conclusión de los párrafos que preceden: que los *siameses profundos* no son tanto, para la Bioética, *monstruos* que arroja, de vez en cuando, la *Naturaleza*, cuanto *aberraciones* que se producen en la *Humanidad* (en la Antropología o en la Historia). Los siameses profundos no son una contradicción natural (biológica) sino una contradicción antropológica.

Una contradicción en la medida en que ellos son incompatibles con el canon humanístico de la persona: la contradicción (aberración) de las dos personas insertadas o «empotradas» en una misma sustancia (o «naturaleza»); la contradicción que la herejía nestoriana llevó a la Cristología. Una contradicción mucho más aguda de lo que pudiera serlo la contradicción (aberración) opuesta, a saber, la inserción de dos o más sustancias en una sola persona. Es cierto que en esta contradicción incurren, de hecho, las instituciones legales que llamamos «personas jurídicas»; solo que mientras las personas jurídicas son entes de razón o «ficciones jurídicas», las personas siamesas son entes reales y vivientes.

La contradicción, a efectos bioéticos, la hacemos consistir fundamentalmente no tanto en la limitación que a la libertad de las personas siamesas pueda alcanzar, en función de la condición que les es característica (y en esta limitación hay un gran margen de variación que permite afirmar que, en muchas situaciones, las limitaciones de una persona siamesa no son más grandes que las que se imponen a personas exentas, pero sometidas a minusvalías significativas), sino en el *modo* de tener lugar estas limitaciones, en su «coloración existencial». No es lo mismo la incapacidad para el desplazamiento de un tetrapléjico, que necesita a otra persona para mover *su* silla de

ruedas, que la incapacidad para el desplazamiento de una persona que está implantada o empotrada en el mismo cuerpo de otra persona que la acompaña durante toda la vida, le mira, le habla, le discute, le aborrece, o mantiene amistad con ella. El canon antropológico implica, en principio, la libertad-de que cada persona, sin perjuicio de la necesidad insoslayable que tiene de las demás personas, ha de tener respecto de cada persona ajena en particular, distributivamente tomada: se trata de la necesidad que aparece en lo que llamamos «conexiones sinecoides». Otra cosa es que esta libertad no sea ejercitada en muchos casos, y que la relación de codeterminación entre una determinada *pareja* de personas (heterosexuales u homosexuales) dure, de hecho, toda la vida; porque este hecho siempre estará dado sobre el fondo de la posibilidad de la disolución de la relación. Pero las personas vinculadas por una relación siamesa profunda carecen de esa libertad-de fundamental, durante toda su existencia. Están «atados» mutuamente y sin esperanza de solución. La presencia continua y necesaria, sin esperanza de solución de los siameses inseparables, puede ser vivida como una maldición, como una pesadilla o como un delirio; pero estos son fenómenos psicológicos, que no es que no sean importantes cuando se presentan, pero que podrían no presentarse: muchas personas siamesas mantienen una amistad tal que un teólogo podría considerar como efecto propio de un «sacramento» natural o praeternatural, como una «bendición de Dios»; que incluso depararía un cierto bienestar psicológico, un reconfortante sentimiento de compañía permanente, que sólo la muerte podría destruir.

Pero no podemos reducir los problemas bioéticos al terreno de la psicología, por importantes que sean los datos psicológicos. No queremos sugerir la posibilidad de eliminar el punto de vista psicológico, como irrelevante en el «problema» de los siameses, porque esta eliminación es imposible. Tratamos de subrayar la diversidad y contraposición de los contenidos psicológicos, que es necesario tener siempre presentes y, por consiguiente, la ineficacia de su consideración particular en el planteamiento y resolución general del problema bioético que nos ocupa. El problema bioético, cuyas líneas no se plantean precisamente en función de las vivencias (*emic*) de bienestar o de horror que puedan experimentar las personas siamesas como consecuencia de su situación aberrante, sino en función de la contradicción objetiva (*etic*) en la que hacemos consistir esa condición.

2. Desde las coordenadas de una bioética materialista, supondremos, desde luego, que la «contradicción» (o aberración) planteada por las personas siamesas induce, en principio, una tendencia orientada a su resolución. Esta tendencia comprende, por lo menos, una *regla* segura: evitar en lo posible que la contradicción se reproduzca. Regla que está canalizada estrictamente por la medicina materialista, en tanto que para ella el canon antropológico es a la vez una regla de distribución y una norma ética constitutiva. En general, la medicina que se atiene al canon humanístico no podrá aceptar la aberración siamesa, y en esta no aceptación no hace sino

mantener la fidelidad debida a la norma ética (bioética) que la constituye como «arte» o como praxis, a saber, la norma que tiende a lograr no ya una mera «excelencia» indeterminada (o determinada sólo en términos de un «esmero tecnológico») sino la norma que establece, fundamental y determinadamente, la preservación del canon humano en cuantas situaciones sea posible. La medicina, como disciplina intrínsecamente ética, verá por ello incluso como un peligro biológico (equiparable al peligro de un cáncer hereditario), la posibilidad genética, por remota que ella sea, del incremento de organismos siameses en una sociedad dada (un incremento que pudiera llegar a subvertir el canon constitutivo). De aquí la estrategia constante de la Medicina (una vez que actúa al margen de premisas teológicas o de cualquier otro orden «conservacionista») que, en este caso, confluye además con las reglas más elementales de la eugenesia: diagnosticar el feto siamés inseparable (de acuerdo con el estado coetáneo de la tecnología quirúrgica) en estado no nato y proceder al aborto por malformación, como procedería en otros casos (cuando la normativa legal de muchos países no se oponga a ello). En el supuesto de siameses separables, la medicina no dudará un instante en proceder a su separación quirúrgica, es decir, no dudará en su decisión de no mantener a los hermanos siameses tal como «los entregó» la Naturaleza. Desde las coordenadas materialistas la razón es bien clara: mantener a personas siamesas separables en su estado de conjunción, constituiría una crueldad (una merma de generosidad) injustificable, y ello precisamente porque el canon está siendo utilizado como norma de las operaciones estrictamente médicas.

Cabría, sin embargo, levantar la duda sobre si el mantenimiento de siameses separables en su *status quo* podría ser considerado como un acto ético, en la medida en que tal decisión redundase en el incremento de la *firmeza* de las personas canónicas del grupo (o, en general), que verían incrementada su fortaleza, y aún su sentido de la realidad, precisamente en el contexto de las aberraciones realmente existentes. No solamente cabría aducir aquí ciertos criterios de la ética epicúrea (*suave mari magnum...*) sino también consideraciones orientadas a sugerir que la separación de los hermanos siameses viables «empobrecería» no sólo la «biodiversidad» cuanto la experiencia terrible de la vida, y ayudaría al proceso que tiende a incrementar la simplicidad y pureza «cosmética» con la que los hombres disfrazan el horror de la realidad, a la manera como se disfraza la muerte con la cosmética del embalsamamiento. La duda puede sin embargo deshacerse por el razonamiento ético que sigue: para que la preservación de siameses tuviera los efectos sobre la *fortaleza* de las personas exentas de las que se habla, sería preciso que esa preservación fuese experimentada como «terrible» tanto por las personas siamesas como por el grupo en que ellas están insertas; pero entonces se incurriría en una total falta de *generosidad* al «alimentar» esa experiencia, si es que ella pudiera ser evitada mediante la cirugía. (Para los conceptos éticos de *fortaleza, generosidad* y *firmeza* véase Gustavo Bueno, *El sentido de la vida*, lectura 1, VI, 4.)

3. La cuestión se circunscribe, por tanto, al caso de las personas siamesas profundas «realmente existentes». ¿Podría concluirse, aplicando los mismos criterios, que la medicina, en virtud de sus normas constitutivas, amparadas acaso por un ordenamiento jurídico adecuado, debiera aquí también proceder a la reducción, y eliminación, en su límite, de estas aberraciones antropológicas? No, tal conclusión no es evidente.

La situación en la que se encuentra el médico ante los siameses profundos existentes podría compararse con aquella en la que se encuentra ante un caso de aborto de feto bienformado: es la situación que hemos definido en el caso anterior como situación de transitoriedad, desde una perspectiva bioética. Dijimos que el problema del aborto de un feto bienformado, por motivos generales de control de natalidad o particulares (como «hijo no deseado»), hay que considerarlo como una situación transitoria, que se supone se mantendrá únicamente hasta que el progreso de la política demográfica o de la educación sexual garantice la aplicación de otras fórmulas de control de la natalidad que impliquen la eliminación del problema; por consiguiente, desde una perspectiva bioética general, el problema del aborto ha de circunscribirse a los embarazos «realmente existentes», pero no a los que en el futuro puedan considerarse como regulares. Análogamente en el caso de las aberraciones siamesas profundas.

Ahora bien, si mantenemos la doctrina sobre la naturaleza antropológico-histórica de esta aberración y concretamos el problema práctico efectivo que ella plantea al marco de las relaciones entre el organismo siamés y el grupo en el que se inserta (es decir, si abandonamos la perspectiva general e indeterminada desde la que se comienza al delinear el concepto de «aberración») advertiremos la conveniencia de distinguir en el tratamiento de la cuestión que tenemos planteada las cuatro alternativas lógicamente (sintácticamente) posibles, al menos como alternativas ideales a las que se ajustarán las situaciones reales en grados diversos de aproximación.

(a) En primer lugar, la situación en la que el grupo acepta al organismo bicéfalo, por los motivos que fuere (y no sólo los de «resignación», porque también valdría como motivo de aceptación el proyecto de dedicación del «portento» a la exhibición pública lucrativa en ferias, teatros o a la investigación científica en Facultades de Medicina o de Psicología), así como también este organismo bicípite también «acepta» (por los motivos que fueren) su realidad irreversible.

¿Puede decirse que, en este caso, el problema ha desaparecido? Sin duda, desde un punto de vista práctico, y, en términos estrictos, *moral*; pero sin embargo esta solución no ha de confundirse con una solución bioética general. Desde las coordenadas de la bioética materialista, sin embargo, puede decirse que la situación que consideramos no contradice los principios sino que corrobora el «diagnóstico» del problema como aberración constituida por

respecto del canon. La aceptación y aún satisfacción psicológica de la situación por parte del grupo y del organismo siamés no contradice, en efecto, la idea de la aberración, si se supone que esta aceptación o satisfacción «cuenta» con tal aberración, o es consciente de ella (en hipótesis contraria el problema bioético se plantearía también por parte del grupo, a quien cabría atribuirle una «aberración» en su conciencia ética). El problema bioético se transforma entonces en un problema más general, a saber, el problema de la conciencia de la aberración, del grado de conciencia o de falsa conciencia que será preciso atribuir a un grupo (por ejemplo a una familia) que «ocultándose» el problema objetivo considerado (interpretándolo como un simple efecto natural éticamente neutro, o como muestra de un designio de la voluntad divina) acepta con satisfacción el prodigio por los beneficios que pueda reportarle, incluyendo en estos beneficios la beatitud en la «otra vida»; y suponiendo, desde luego, que psicológicamente al menos, la satisfacción afectase también al monstruo bicípite, por la esperanza de que en el crepúsculo del último día del mundo (Santo Tomás, *loc.cit.*, 77, 2c) sus cuerpos se separasen para irse a reunir con sus almas respectivas.

(b) En segundo lugar la situación en la cual el grupo no «acepta» la aberración, pero el organismo siamés, o bien la acepta, o por lo menos no vive como un delirio, y acaso siquiera como una «incomodidad», su estado congénito: simplemente no se plantea el problema.

Es evidente que en la práctica esta situación conducirá probablemente a la destrucción del monstruo, ya sea arrojándolo por el Taigeto, ya mediante la administración de una inyección eutanásica. ¿Puede «aprobar» la bioética materialista este proceder, en nombre de la *generosidad* debida a las personas inseparables? No cabe una respuesta general, porque la situación nos conduce a un caso de «balance» entre la generosidad respecto de una vida aberrante y la firmeza necesaria para el propio grupo. Tan solo diremos que el proceder orientado hacia la eliminación corroboraría también el planteamiento del problema en términos de aberración, es decir, de incompatibilidad entre el canon y la anomalía, incompatibilidad que no es sólo «incompatibilidad de conciencia», o de «mentalidad»: puede ser una incompatibilidad concreta real. Por ello sería preciso introducir las circunstancias sociales, históricas, económicas, propias del grupo de referencia. No es lo mismo referirnos a un grupo de cazadores en el que el monstruo bicípite puede representar un obstáculo capaz de poner en peligro su misma subsistencia, que referirnos a un grupo familiar implantado en una sociedad compleja, en la que otros grupos puedan incidir en el «fenómeno» desde puntos de vista diferentes, capaces de «neutralizar» o «diluir» en el sistema global la incompatibilidad concreta de referencia.

(c) La tercera situación (ni el grupo ni el monstruo aceptan su estado) nos permite reproducir el planteamiento de la segunda, pero contiene una «facilitación» de la resolución en sentido eliminatorio, al dejar fuera el «obstáculo»

psicológico procedente de las personas inseparables afectadas. El problema es ahora, en cierto modo, el inverso: el estado psicológico de los afectados favorable a su propia destrucción no justifica, sin embargo, esta destrucción desde la perspectiva bioética. Tiene que ver esta situación con el problema del suicidio; el médico podrá aconsejar iniciar un tratamiento psicológico orientado a la recuperación o elevación de los deseos de vivir de los afectados, según las circunstancias.

(d) La cuarta situación (el grupo acepta la situación y el monstruo no la acepta), nos remite a los mismos problemas que se plantean en las situaciones (b) y (c).

4. Desde los principios y las reglas de la bioética materialista, tal como los hemos esbozado, no parece posible ofrecer respuestas generales unívocas al problema de las aberraciones siamesas realmente existentes. Tan solo parece posible decir que cualquiera de las soluciones que se contemplen, según las situaciones consideradas (a) (b) (c) (d), pueden ser «explicadas» desde las coordenadas materialistas, y aun «justificadas» en circunstancias particulares. Porque, en cualquier caso, las objeciones contra un proceder determinado, no se harán en nombre de unos principios abstractos o formales, sino en nombre de un «estado material de cosas» (histórico, económico, social) cuyas variaciones permitirían adoptar modos de proceder contrarios. Y ello por la única razón de que sería la aberración misma la que habría cambiado de importancia o de alcance al cambiar la estructura social, económica o tecnológica en cuyo ámbito esa aberración tiene lugar.

5. Si de la perspectiva bioética general (que afecta a políticos o a ciudadanos en general) pasamos a la perspectiva bioética propia del médico, la cuestión adquiere una dificultad peculiar. Si mantenemos la concepción de la medicina como una actividad, un «arte» o una «praxis» de naturaleza intrínsecamente ética, por cuanto ordena su proceder a la preservación de la vida humana según el canon antropológico, cabe afirmar que el problema específico de la bioética médica, ante las diversas situaciones de siameses profundos que pueden ser presentadas, deriva de la contradicción entre la norma que le inclina, por un lado, a preservar la vida humana en general, y por la norma que le obliga a mantener la vida humana en su morfología canónica. Esta contradicción se deshace en los casos en los que es posible una intervención quirúrgica favorable a todas las partes implicadas en el problema; pero adquiere toda su fuerza en los casos en los cuales una tal intervención está descartada. En estos casos la disyuntiva es bien clara: o destruir (eutanásicamente, sin duda) al monstruo o tratarle como a un ser viviente humano, aunque aberrante, en todo cuanto respecta a su salud. La disyuntiva, nos parece, es insoluble, si nos mantenemos en el terreno estrictamente médico, porque cualquiera de las opciones disyuntas podría ser justificada desde la misma idea de una ética médica. Y con esto queremos decir que si el médico (o el Colegio de médicos) se inclina más hacia un extremo que hacia el otro de la disyuntiva, no lo hará tanto a partir de criterios estrictamente ético médicos, cuando deontológicos (morales) o, en general, le-

gales; es decir, en virtud de criterios políticos, jurídicos, sociales, religiosos, &c., que envuelven siempre, sin duda, al ejercicio de la propia práctica de la medicina.

Cuestión tercera. La clonación

1. Los procesos de clonación, sobre todo, los procesos de clonación artificial que comenzaron a producirse mediado ya el siglo XX (ya antes del descubrimiento, en 1953, de la «doble hélice», por Watson y Crick, fue anunciada la clonación de ranas en 1952; en 1981 se consiguió la clonación de ratones; en un sentido impropio se habló de clonación híbrida de un animal mitad cabra mitad oveja en 1984; en 1996, se logró la clonación de monos rhesus, y la clonación de la oveja Dolly; en 1998, tuvo lugar la clonación por «partenogénesis» de un embrión humano en Corea; la clonación de embriones humanos en Massachusetts de 25 de noviembre de 2001, &c.) plantean a la Bioética una problemática muy rica, tanto cuando la clonación va referida al reino animal, como cuando va referida a los hombres (dejamos de lado la clonación vegetal). La «clonación de la vida», sobre todo si está producida por métodos artificiales o tecnológicos, no puede quedar fuera de las «competencias» de la Bioética, en tanto ésta se preocupa de enjuiciar, desde su formalidad propia, todo cuanto tenga que ver con el curso de la vida.

Ahora bien: conviene comenzar separando una idea metafísica (o mítica) de clonación («la clonación es la reproducción idéntica de un individuo viviente») del concepto técnico de clonación; separación tanto más importante cuanto, con mucha frecuencia, el concepto técnico de clonación queda envuelto y confundido en la idea metafísica o mitológica, con los consiguientes efectos distorsionadores que ello tiene para el enjuiciamiento bioético de la clonación.

Según la idea metafísica, la clonación tendría lugar cuando un viviente concreto es reproducido idénticamente en otro viviente concreto, su *clono* (en sentido metafísico). Y esta idea de clonación es metafísica, porque no es físicamente posible. No es posible («principio de los indiscernibles») que dos entidades distintas sean idénticas («no hay dos hojas iguales en el jardín»). Desde este punto de vista, resultaría incluso absurdo oponerse o condenar «bioéticamente» a la clonación, así definida, puesto que no es posible oponerse o condenar lo que es imposible. Y, sin embargo, en el fondo de muchas condenaciones de algunos bioéticos sobre la clonación, alienta esa condena a «la posibilidad, que produce terror de que pueda tener lugar la producción de dos seres idénticos, sobre todo si son personas idénticas». La clonación metafísica, por identidad, es sólo un producto de la fantasía mitopoyética; por ejemplo la clonación del príncipe Nala (descrita en el *Ramayana*), producida por el dios Vishnú, que quería confundir a la princesa Damayanti cuando ésta se disponía a elegir esposo entre cien pretendientes, transformados instantáneamente por milagro en cien Nalas indiscernibles.

En rigor, cuando hablamos de clonación estamos hablando de igualdad (o incluso de semejanza) entre los clonos (*clon, clonós* = retoño). Y con esto nos aproximamos ya al concepto de clonación. Para alcanzarlo plenamente será suficiente tener en cuenta que la igualdad no es propiamente una relación sino una propiedad compleja (que conjunta las propiedades de simetría, transitividad y reflexividad) de determinadas relaciones materiales, a las que es preciso referirnos a título de parámetros. No tiene sentido alguno, en principio, decir que dos objetos A y B «son iguales» si no nos referimos al parámetro k de esa igualdad («iguales en peso», «iguales en color», «iguales en tamaño», «iguales en precio»...); y si, de hecho, encontramos sentido a expresiones sin parámetro explícitos, es porque los damos sobreentendidos. Análogamente ocurre cuando hablamos de «semejanza» entre dos o varios objetos (la relación de semejanza engloba a la simetría y a la reflexividad pero no a la transitividad).

Diremos, por tanto, que hay clonación de un individuo viviente cuando, a partir de él, se obtienen otros individuos iguales-k respecto de los contextos en función de los cuales pueden aparecer como elementos de una misma clase k. Generalmente, la clase k es distributiva y, en su ámbito, los elementos son sustituibles (de donde la posibilidad de que un individuo sea reemplazable por su clono, como un sosias). Pero esto no significa que la identidad del clono sea la misma que la del prototipo, porque además del contexto k los individuos clonados son también elementos de otros clonos.

2. La clonación, tal como la hemos definido, y circunscribiéndola a los vivientes por los que se interesa la Bioética (es decir, dejando fuera las repeticiones de objetos inanimados tales como platos de un mismo tipo de vajilla, monedas de un mismo cuño, trajes de un mismo modelo) puede establecerse (buscando criterios de distinción que sean «bioéticamente pertinentes») según dos órdenes distintos: el de la *clonación cultural* y el de la *clonación genética*. Órdenes que, a su vez, habrán de cruzarse con la distinción entre las clonaciones animales y las clonaciones humanas (pues tanto en los animales como en los hombres cabe hablar de clonaciones culturales y de clonaciones genéticas).

La clonación cultural es el proceso en virtud del cual los individuos de un grupo o sociedad animal o humana repiten los mismos patrones de conducta o de morfología (peinado, barba, figura...) encarnados en un prototipo, de tal manera que se conviertan en elementos iguales de una clase k de referencia (por supuesto, esta clonación cultural, conductual o morfológica, se refuerza por la utilización de atuendos, instrumentos, iguales). Los soldados o los clérigos suelen ser los casos más notorios de clonación cultural sistemática (en la marcha, en el uniforme, en los hábitos). Pero la clonación social no se circunscribe a estas instituciones: también los individuos pertenecientes a grupos muy distantes de las iglesias y de los ejércitos suelen clonarse por medio de marcas distintivas (o señas de identidad respecto de otros grupos): peinados en cresta de gallo, pendientes en la oreja, &c., y, en general, las

«leyes de la imitación social», que expuso Gabriel Tarde, determinan que los individuos de los diferentes estamentos (obreros de la construcción, obreros de banco, profesores) se nos aparezcan como seres clonados de diferentes especies (Ionesco, en *El Rinoceronte*, representó teatralmente el proceso de clonación de los «urbanitas» de mediados del siglo XX).

Pero la clonación, por antonomasia, la clonación en sentido estricto, es la clonación biológica o genética mediante la cual los individuos (unicelulares o pluricelulares) clonados se dicen iguales por referencia a parámetros k que tienen que ver con su figura (fenotipo), y aún con su estructura somática, pero también con su acervo genético (genotipo).

Por lo demás, en muchos casos, los clonos biológicos refuerzan su igualdad con clonaciones culturales proporcionadas; en otros muchos casos los clonos genéticos disimulan su igualdad con desviaciones de cualquier indicio de clonación cultural.

3. La clonación biológica o genética comprende dos tipos bien distintos si atendemos a su origen; podemos llamar a estos tipos *clonación natural* y *clonación artificial*.

La clonación natural es la que se produce «espontáneamente» en los procesos de reproducción biológica. En los animales unicelulares que se multiplican por escisión directa, la clonación k es la norma. En los animales de reproducción gonocórica o sexual, la clonación natural se presenta principalmente a través de la igualdad o semejanza-k entre los gemelos univitelinos.

Dentro de la clonación artificial convendría distinguir estos dos tipos. En primer lugar, el tipo de clonaciones que producen individuos iguales (o muy semejantes k) mediante intervenciones a escala molar, selectivas de las parejas progenitoras (y aquí habría que incluir, como un escalón de intervención más avanzado pero molar, las clonaciones conseguidas mediante técnicas de inseminación artificial). Y en segundo lugar, el tipo de clonación que se lleva a efecto mediante intervenciones a escala celular, o incluso molecular, de ADN. Las clonaciones producidas por la llamada —desde que, en 1973, Stanley Cohen y Herbert Boyer insertaron un gen de sapo en un ADN bacteriano— «ingeniería genética» corresponden a este segundo tipo de clonaciones, que es, por otra parte, el que constituye el concepto por antonomasia de la clonación biológica.

4. La clonación «por antonomasia», no porque pueda ser definida unívocamente (producción de materia viva igual-k a la del progenitor o progenitores mediante intervenciones a escala molecular) deja de ser un concepto genérico; un concepto que, buscando distinciones bioéticamente pertinentes, comprende tres especies principales que denominaremos respectivamente, *clonación cigótica*, *clonación agámica* y *clonación tisular*.

(1) La *clonación cigótica* es la que parte de un cigoto (resultado de la fusión de dos gametos, óvulo y espermatocito) el cual una vez alcanzadas las primeras fases de la blástula, se divide en varias partes, que podrán madurar hasta alcanzar la condición de individuos iguales-k entre sí (aunque no propiamente al cigoto originario, puesto que éste se «ha repartido» en sus descendientes, a la manera como se reparten los unicelulares por escisión directa).

(2) La *clonación agámica*, ya no parte de un cigoto, producto de la fusión de dos gametos, sino que parte de un óvulo y de otra célula somática (no sexual), a la que se le ha extraído el núcleo (dotado de 2n cromosomas) que, convenientemente tratado (por ejemplo, mediante hibernación en solución salina, a fin de lograr borrar la «identidad diferenciada» que pudiera haber alcanzado, «reprogramándolo» a su estado de indiferenciación) se inserta en el óvulo (previamente enucleado) para obtener un embrión clono (con los mismos 2n cromosomas del núcleo originario); un embrión que, insertado en un útero, podría llegar a término como individuo clonado. A este tipo de clonación agámica corresponde la clonación de los reshus de 1986, y la clonación de la oveja Dolly.

(3) La *clonación tisular* (conocida como «clonación terapéutica no reproductiva») tiene lugar mediante la transferencia de un núcleo a un óvulo, previamente enucleado, a fin de obtener un *nuclóvulo* (que no tiene propiamente el estatuto jurídico de un embrión, puesto que no procede de un cigoto resultante de dos gametos) cuya evolución es detenida antes de que las células se hayan *diferenciado* en tejidos, aun cuando ya se hayan *determinado* (o programado) en una especificidad tisular (como tejido muscular, nervioso...). Estas células, ya determinadas, pero aún no diferenciadas, son las llamadas *células-madre*, puesto que mantienen su capacidad de división (a la manera en como en el organismo adulto normal son células madre las que generan nuevos glóbulos rojos).

La «partenogénesis» producida en el Hospital Universitario de Kyunghee, Corea del Sur, en 1988, es una variedad de esta clonación tisular: con un óvulo donado por una mujer, y el núcleo de una célula de su propio cuerpo, se obtuvo un embrión que se dividió en partes; si se hubiera implantado en un útero hubiera podido dar lugar a una hija clónica, partenogenética, de la mujer donante del óvulo.

La clonación de embriones anunciada el 25 de noviembre de 2001 por una empresa de Massachusetts (*Advanced Cell Technology*) es también una clonación de tipo tisular, que no buscaba la implantación en un útero a fin de obtener un individuo clonado, sino sólo obtener tejidos, cuyas células «genéticamente idénticas» (iguales k) a los de la persona enferma pudieran ser utilizadas en trasplantes.

5. A la vista de esta variedad de órdenes, tipos, géneros y especies de clonación, la primera proposición que habría que establecer, cuando asumimos la perspectiva bioética, es esta proposición negativa: que no es posible formular

un juicio uniforme de naturaleza bioética sobre la clonación en general. La evaluación bioética ha de hacerse atendiendo a cada orden, tipo, género o especie de clonación, sin contar con la necesidad de tener también en cuenta las circunstancias individuales en las que se produce la clonación.

Solamente desde posiciones naturistas o ecologistas radicales se intentará borrar la diferencia que para la Bioética puedan tener las distinciones entre clonaciones animales y humanas. Desde el punto de vista de la Declaración Universal de los Derechos de los Animales podrían levantarse ante la clonación animal objeciones análogas a las que muchos levantan contra la clonación humana. Desde las coordenadas de una Bioética católica habrá que reconocer la diferencia entre ambos tipos de clonación, en la medida en que se mantenga la distinción entre animales (sin alma espiritual) y hombres. Desde las coordenadas de la Bioética materialista, cabe reconocer también las necesidad de un tratamiento distinto de la clonación animal y la clonación humana, aun sin necesidad de admitir por ello el alma espiritual de los hombres. Es suficiente tener en cuenta el carácter antrópico que reconocemos a la Bioética y la *tesis de la imposibilidad de equiparar animales y hombres, no ya tanto atendiendo a criterios isológico-distributivos («todos somos animales, o placentarios, o primates,...», nuestros respectivos Genomas, salvo a veces bajísimos porcentajes —3%, 5%— son iguales), sino atendiendo a criterios sinalógico-atributivos, o posicionales: los hombres son animales heterótrofos que están enfrentados con los animales no humanos aún cuando estos sean muy semejantes a él.* En este sentido el tratamiento bioético de los clonos animales ha de ser muy distinto del tratamiento bioético de los clonos humanos. Y sin que esto signifique que los animales constituyan un campo neutro para la bioética. Si la bioética se preocupa por la vida, y por la vida animal (por su biodiversidad, su salud, el control de la población...) es evidente que el campo de la vida animal no es un campo bioéticamente neutro.

6. Dejamos de lado las cuestiones derivadas de un enjuiciamiento bioético de la clonación cultural, animal o humana, porque estas cuestiones nos introducen en el análisis de la domesticación y en las cuestiones de la educación. El análisis de la educación, desde la perspectiva de la clonación, es decir, desde la perspectiva según la cual educar tiene mucho de asimilación, por medio del aprendizaje, de pautas uniformes del lenguaje, conducta, &c., que se consideran imprescindibles para la vida grupal o vida de los individuos en su grupo; lo que plantea cuestiones muy importantes de carácter ético, moral o político, como puedan serlo las cuestiones relativas al grado de *tolerancia* admisible ante las desviaciones respecto de determinados patrones clónicos; así también la cuestión de la educación de la personalidad como centro de diferencias.

Circunscribiéndonos a la clonación en sentido estricto, la distinción fundamental, desde el punto de vista bioético, es sin duda la que media entre la clonación cigótica y agámica, por un lado (es decir, la clonación reproductiva), y la clonación tisular (o clonación terapéutica no reproductiva) por otro.

La bioética espiritualista, y muy especialmente la bioética católica, condena por igual a todas estas especies de clonación y en virtud de los mismos fundamentos: la identidad de la persona humana, compuesta de cuerpo y espíritu (un espíritu creado *nominatim* por Dios y comunicado a cada individuo humano) y la dignidad que se deriva de tal identidad, prohíbe terminantemente la clonación: «la actitud ética de respeto y cuidado de la vida y de la integridad del embrión, exigida por la presencia de un ser humano, que debe ser considerado como persona, se apoya en una concepción unitaria del hombre (*corpore et anima unus*) que ha de ser reconocida desde el primer instante del organismo corpóreo: su dignidad personal» (Comunicado final de la III Asamblea general de la Pontificia Academia para la Vida celebrada del 14 al 16 de febrero de 1997 en el Vaticano).

La Bioética de inspiración materialista, comparte con la Bioética católica el rechazo a la clonación cigótica y agámica aunque por muy diversos fundamentos de aquellos en los que se apoya la bioética espiritualista (que se extienden también a la clonación tisular); pero no comparte en absoluto el rechazo de la clonación tisular, sino que, con las debidas cautelas, la apoya decididamente (la clonación tisular, fue aprobada por el Parlamento británico en diciembre del año 2000; sin embargo, el presidente Bush, en noviembre de 2001, pidió al Congreso norteamericano que prohibiese este tipo de clonación).

No es necesario siquiera regresar hacia los fundamentos metafísicos o teológicos de la biología espiritualista católica, porque es suficiente atenerse a un argumento *ad hominen* que manifiesta la contradicción de su juicio condenatorio. ¿Por qué rechazar, en nombre del respeto a la identidad personal (que se hace derivar de la creación nominativa, para cada individuo, del alma espiritual) la clonación del cuerpo? ¿No quedaba ya asegurada esa identidad a partir de esa alma espiritual nominativa? Más aún: ¿Por qué condenar la clonación cigótica, agámica o tisular (seguimos la argumentación *ad hominem*) si los propios teólogos no están de acuerdo en si el alma espiritual es creada y comunicada en el momento de la entrada del espermatocito en el óvulo, o bien en el momento de la fusión cromosómica, o bien en la fase de la blástula...? Y menos aún están de acuerdo —puesto que no tienen precedentes para su doctrina— en qué momento pueda tener lugar la creación del alma espiritual, si es que se produce, en las clonaciones agámicas (puesto que la partenogénesis de la Virgen María plantea las cuestiones que se debatieron en Nicea, entre nestorianos y cirilianos, sobre si la persona de Cristo es humana o es divina).

Desde las coordenadas de la Bioética materialista, aunque no cabe rechazar de plano las clonaciones reproductivas (cigóticas o agámicas, que, por otra parte, están prohibidas por la mayor parte de las legislaciones), sí cabe en cambio mantener profundas reservas ante estas clonaciones. Estas reservas son, o bien de índole prudencial, o bien de índole moral (y a su través ético), y sin contar con la reserva de índole económica o política.

De índole prudencial: porque no es posible garantizar que un clono cigótico o agámico carezca de malformaciones, ni podemos garantizar el futuro de sus descendientes; y esta imposibilidad, dado el carácter irrevocable del experimento, es la que prohíbe su ejecución desde el punto de vista bioético (no se trata de un experimento orientado a una clonación «industrial» en la que están contemplados los fracasos de algunos experimentos en nombre del éxito final: en nuestro caso no cabe experimentar con individuos irrepetibles).

De índole moral: el rechazo a este tipo de clonaciones se funda ahora en la consideración de las normas sociales o grupales en las cuales va a tener que vivir un individuo clonado a partir de un cigoto o de modo agámico.

Las razones del rechazo, son también diferentes en cada situación. Las reservas hacia la clonación cigótica múltiple se deriva de la consideración de los inconvenientes que pueden resultar para la vida de esos individuos iguales entre sí según criterios k pertinentes, tanto fenotípicamente (como ocurre con los gemelos univitelinos). Pero el rechazo de la clonación agámica se funda en la consideración de la situación a la que destinamos al clono, una situación enteramente anómala que podría perturbar el desarrollo de su propia personalidad. En un grupo social en el que los individuos tienen padre y madre (aunque este sea desconocido), o bien en la que a todo embrión se le pueda conceder la expectativa de derecho a pertenecer a una estructura social (moral) dada, el «experimento» de producir clonos anómalos socialmente, carece de toda justificación, sobre todo cuanto ninguna ventaja puede aducirse en su favor.

Ahora bien, cuando nos referimos a la clonación tisular, todos los inconvenientes que acechan a los clonos cigóticos y agámicos desaparecen y en su lugar aparecen ventajas innumerables.

Desaparecen los inconvenientes derivados del supuesto «atentado» a la identidad personal que estaría implicado en la clonación de los tejidos embrionarios, por la sencilla razón de que carece de todo fundamento el atribuir esa identidad personal a un nuclóvulo (como también a un cigoto en sus primeras fases ontogenéticas). En efecto, sólo cabe hablar de «atentado a la identidad personal» si damos por supuesto que en el nuclóvulo está ya genéricamente *preformado* el individuo adulto. Quienes suponen esta preformación son en realidad los que rechazan el concepto de pre-embrión, puesto que todo cigoto, en la teoría de la preformación, sería ya un embrión; pero la teoría de la preformación es errónea: la identidad morfológica, individual u orgánica, es decir, la «imagen corporal adulta» no está preformada genéticamente en el nuclóvulo, ni en el embrión en general; pues el genoma sólo *epigenéticamente* contiene al individuo que de él puede resultar. Los genes del genoma van activándose en el mismo proceso de la dinámica del desarrollo celular en función de la situación que ocupan en el conjunto y en el medio (que también influye decisivamente en la evolución); los programas de construcción somática ontogenéticos no están preformados en los programas genéticos, y esta es la razón por la cual ni siquiera dos clonos

procedentes de un mismo genoma, tienen la misma dotación somática proteínica (sin contar con las diferencias culturales, de alimentación, sociales, &c.). En conclusión: los tejidos obtenidos por clonación de nuclóvulos carecen de toda identidad personal y, por tanto, es pura retórica hablar aquí de atentados contra su dignidad, cuando, en cambio, pueden ser utilizados en medicina, en trasplantes, sin peligro de rechazo.

Cuestión cuarta. La tolerancia de una huelga de hambre a muerte de presos políticos o terroristas

En diversas ocasiones se ha planteado la cuestión relativa a la actitud que se debe adoptar cuando delincuentes, terroristas o presos políticos deciden una huelga de hambre a muerte. ¿Se debe respetar la decisión de los huelguistas, hasta el final, o bien es preciso alimentarles para evitar su fallecimiento?

La situación más señalada en la que se planteó recientemente esta cuestión se produjo a raíz de la decisión de un grupo de miembros del GRAPO que entraron en huelga de hambre a principios de 1990, exigiendo a cambio como reivindicación que se pusiera en libertad a los compañeros presos en diversas cárceles. Con ocasión de aquel debate *El Mundo* pidió al autor su opinión. Se ofrece aquí la respuesta que apareció publicada en ese periódico el 21 de enero de 1990, una opinión que está fundada en los principios de la bioética materialista que en este libro se defienden:

A. Las cuatro principales premisas que suelen ser admitidas por casi todas las personas que participamos en la polémica abierta en torno a este «caso» son:

1. Suponemos que la reivindicación exigida no puede ser ni política ni moralmente satisfecha.

2. Suponemos también que «todavía» no se ha demostrado científicamente que una huelga de hambre a muerte no es sólo una metáfora, sino un síntoma de un grave deterioro cerebral.

3. Suponemos que no se juzgan equiparables las valoraciones de ciertas conductas aliorelativas (por ejemplo apuntar con una pistola a la sien del vecino, o negarle al secuestrado los alimentos) con la reflexivización de esas mismas conductas (apuntar con la pistola a la propia sien, o negarnos voluntariamente a comer, metáfora por metáfora, redefinir la huelga de hambre como un autosecuestro).

4. Suponemos, por último, sin entrar en cuestiones de principio sobre el significado de «determinación voluntaria libre» que, aun concediendo que pue-

da tener algún sentido operatorio hablar de «determinación voluntaria» de un sujeto agente respecto de actos dados, tiene también sentido reconocer la posibilidad de situaciones en las que los «rótulos» que el sujeto agente pone a sus actos (lo que se llama la perspectiva *emic* del agente) —en este caso: la determinación voluntaria de huelga de hambre a muerte— no coinciden con los rótulos que a esos actos impone un observador (perspectiva *etic*) y que pueda darse el caso de que el juicio *etic* sea eventualmente más certero que el juicio *emic* (en situación de falsa conciencia).

B. Supuestas estas premisas se plantean dos hipótesis diferentes:

1. Que se ha probado que el preso en huelga de hambre no tiene voluntad *emic* de llegar hasta el final, sino que la finge para obtener su objetivo reivindicatorio. Esta hipótesis nos permite plantear el caso en términos de la teoría de juegos. Un juego peligroso, sin duda, pero no mucho más que otros. El preso «calcula» que el «alcaide» va a asustarse y va a terminar cediendo; el «alcaide» calcula que el preso después de algunos días de ayuno, terminará rindiéndose. En esta hipótesis, no habrá en principio que alimentar al preso, a fin de mantener el juego. Si llega un momento en el cual el preso ve mermada su capacidad de decisión (y el criterio *ad hoc* sería este: que el preso ha llegado a un estado tal en el que, aunque se le concediese su reivindicación, ya no podría rectificar su estrategia), habrá que alimentarle desde fuera (no ya contra su voluntad, pues por hipótesis, no está en su voluntad el morir) a fin de que el juego pueda continuar. Para que el preso siga la huelga y el alcaide pueda mostrar su firmeza respecto de su primera premisa.

2. Que se ha probado, dentro de los márgenes tolerables de error, que la determinación del preso de llegar hasta el final, *emic*, es efectiva. Esta hipótesis se desarrolla según dos alternativas.

a) La efectividad de la determinación concedida *emic* al sujeto, no es compartida *etic*, y ello en virtud de pruebas consideradas sólidas. Por ejemplo, el preso dice que está recibiendo mensajes procedentes de la República colectivista del planeta Ummo en los que se le alienta a mantener su huelga como procedimiento eficacísimo para la consecución de la futura República colectivista del planeta Tierra. Semejante causa de su determinación voluntaria podría estimarse *etic* como prueba para un informe psiquiátrico de incapacidad por ideas delirantes. En este supuesto sería preciso alimentar al preso por motivos estrictamente terapéuticos.

b) No puede demostrarse *etic* que la efectividad *emic* de la determinación del sujeto pueda ser diagnosticada como un caso de delirio o de falsa conciencia. No es necesario apelar a principios metafísicos relativos a una «naturaleza soberana de las determinaciones de una voluntad libre»; sería suficiente atribuir al sujeto la forma de un ámbito o esfera en la cual alguna de sus determinaciones hacia el exterior (sean libres o no) se supone que se incuban en el fuero interno

de esa esfera: al menos, toda nuestra estructura democrática está fundada en la posibilidad de esa atribución.

¿Cabría obtener de esa última hipótesis una conclusión favorable a la alimentación forzosa, y desde el principio, en virtud de la evidencia de que la determinación a muerte reconocida al preso conducirá infaliblemente a su autoextinción y que, por tanto, respetarla sería un formalismo equivalente a la colaboración al suicidio? Tal conclusión nos parece fundada en una errónea interpretación de esa determinación voluntarista «hasta el final» que le atribuimos al preso. Que la determinación se suponga que es hasta el final, según la hipótesis, no significa que sea la misma determinación la que haya de mantenerse hasta el final, puesto que en virtud de la misma libertad invocada, podría mudarse en un momento dado. En consecuencia, según esto, cuando el preso se aproxime a un nivel de deterioro tal que pueda asegurarse que su estado será irreversible, entonces será preciso alimentarlo a la fuerza, no ya para mantenerle artificialmente en una voluntad autocontradictoria de llegar hasta el final, sino para devolverle la plenitud de su capacidad de determinación, a efectos de que pueda cambiar su propia decisión de ayunar hasta la muerte al constatar la firmeza de quienes no están dispuestos a concederle su imposible supuesta petición.

Cuestión quinta. La eutanasia desde una perspectiva bioética

1. «Eutanasia» equivale etimológicamente a «buena muerte». Pero tanto «buena» como «muerte» son términos que tienen diversas acepciones y éstas pueden ser pertinentes en el momento de determinar el sentido del concepto, incluso el sentido que ha llegado a ser el «sentido por antonomasia» (lo que llamamos aquí «eutanasia clínica») podría ser visto como un caso particular dentro de un conjunto de situaciones bien definidas en abstracto, aunque confusas en concreto.

2. La distinción principal del término «bueno» que tenemos por insoslayable es esta:

«bueno» en sentido subjetivo psicológico (agradable, placentero, eufórico; o, por lo menos, no doloroso, la *a-ponia* de los epicúreos).

«bueno» en sentido ético, moral o político: lo que se ajusta a la norma ética, o moral o política...

Aunque algunas escuelas hedonistas (Aristipo) pretenden reducir al primer sentido el segundo, la distinción la tomamos por imprescindible. No se trata de que ambos sentidos sean incompatibles: no son disyuntivos, pero tampoco son mutuamente inclusivos. Son alternativos. Platón, en el *Gorgias*, ya señaló cómo el médico que interviene sobre nuestro cuerpo nos causa a veces dolor, pero no por ello su acción es mala. El asesinato eutanásico (en sentido psicológico) no es por ello necesariamente bueno, es decir, no conduce a una buena muerte en el plano ético, moral o político. Jardiel Poncela presentó humorísticamente estas

relaciones entre la eutanasia psicológica y la ética en *Arsénico por compasión.* Otras veces la muerte, al margen de las sensaciones dolorosas que acarree, será considerada como buena en sentido moral o, al menos, más buena que otras formas de morir. Para un oficial prusiano, ser ahorcado por el enemigo o morir huyendo con una bala por la espalda, será una muerte mala; morir fusilado, con todos los honores, y manteniendo su dignidad, será una «muerte buena» (eutanásica). El *garrote noble,* en la España del siglo XIX, era una forma de buena muerte, cuanto a la dignidad, porque no incluía la «infamia», respecto del garrote vil; la horca de la Inquisición representaba muchas veces una muerte eutanásica (subjetiva) respecto de la muerte en la hoguera.

3. En cuanto a las formas de morir, la distinción más importante que habría que establecer a propósito de las cuestiones de la eutanasia, es la que opone el concepto de una *muerte sobrevenida* (en general: no «buscada» formalmente, al menos, por el *moriturus*) y el concepto de una *muerte operada* (la muerte producida como resultado de las operaciones de un sujeto operatorio). A estos dos tipos de muerte corresponden dos sentidos de la eutanasia, el de la eutanasia predicada y el de la eutanasia operada.

4. «Muerte sobrevenida» es fórmula que utilizamos como generalización de la expresión común «le sobrevino la muerte»; generalización que no entra en el análisis de situaciones diversas relativas a si la muerte «sobreviene» desde fuera, al ser vivo, o simplemente si la muerte «viene» como acabamiento de un proceso interno.

La «muerte sobrevenida» podrá ser *natural* o *violenta.* Esta clasificación tiene que ver con la oposición clásica entre los movimientos naturales y los movimientos violentos. Algunos (entre ellos los cartesianos) defendieron la tesis de que la muerte es siempre extrínseca al viviente, es decir, violenta; Aristóteles, que trató de la distinción en la *Física* (215 a1, 230 a) concluye que la vejez (y la muerte consiguiente) no es un proceso forzado o violento, sino natural. En cualquier caso esta clasificación es utilizada corrientemente y, desde luego, en el terreno jurídico-penal. Una cosa es «morir en la cama» de una enfermedad «natural» certificada por el médico; otra cosa es morir en un accidente de automóvil o asesinado por una banda terrorista.

Es muy oportuno recordar aquí que el término eutanasia, o buena muerte, fue aplicado en principio a las situaciones de muerte natural, cuando ella se daba con determinadas condiciones: aceptación del moribundo, tranquilidad de ánimo, «normalidad» en cuanto al contexto, en relación con la propia vida (ya lograda) del muerto; es decir, una muerte a raíz de la cual no pueda decirse del muerto que fue «malogrado». La muerte de Augusto fue una muerte eutanásica, natural, incluso teatral, elegante. Augusto intervino con sus operaciones si no para morir, sí para morir con el decoro propio de un «hombre glorioso». Según Suetonio, cuando advirtió que la muerte le llegaba, reunió a los suyos y les dijo: «La comedia ha terminado; si la he representado bien aplaudidme.» Se envolvió

en su manto y murió. Estamos ante una situación en la que la eutanasia se utiliza como un predicado (estético, ético, incluso religioso) de la muerte sobrevenida. Ahora bien, la eutanasia predicado, «eutanasia interna», no sólo tiene que ver con la muerte natural (el caso de Augusto, o el caso de tantos cristianos que han tenido una «buena muerte» al «entregar serenamente y en confianza su alma a Dios»); también puede hablarse y se habla de hecho de buena muerte (es decir, de eutanasia) en la muerte violenta: *Pulchrum et decus est pro Patria mori.* Asimismo, cuando alguien muere instantáneamente de un accidente, el comentario más frecuente es el siguiente: «A fin de cuentas tuvo una buena muerte, porque no sufrió.»

5. La «muerte operada» es la muerte que se produce como resultado de las operaciones de un sujeto (o de varios sujetos) desencadenadas con el objetivo de quitar la vida a alguien, sano o enfermo. El asesinato es una «muerte operada» calculada, preparada; a veces incluso como un caso de arte bella (en el relato de Quincey, la muerte así producida, podría ser llamada eutanásica, al menos desde la perspectiva del «artista»; si bien Quincey deja fuera del arte a los enfermos decrépitos).

El concepto de eutanasia (externa) como muerte operada de un sujeto moribundo (y, por extensión, de un sujeto doliente), con objeto de liberarle de sus sufrimientos, es decir, lo que englobamos en la denominación de «eutanasia clínica» o de compasión (es preferible la denominación «eutanasia clínica» en lugar de «eutanasia médica» para ponernos al margen de las protestas de los Colegios médicos que se niegan a considerar a la operación de producir eutanasia como propia de su gremio), fue acuñado por el Canciller Francisco Bacon, y es, en líneas generales, el sentido que «eutanasia» adquiere hoy por antonomasia. Es una eutanasia de tipo operativo, activo o pasivo (poner una inyección letal o desconectar el respirador), sólo que su bondad se interpreta ante todo en sentido psicológico subjetivo, aunque es frecuente adornarla con valores de otro orden estético o moral («morir con dignidad», &c.: la «dignidad» suele estar en rigor concebida desde el punto de vista del que presencia la muerte, y que busca en ella una muerte estética). Esta operación debe ser practicada por sujetos distintos del que la padece, pues en otro caso estaríamos en un caso de suicidio (el *Código Penal* español de 1995, en su artículo 143.4, impone la pena de prisión de dos a cinco años al que coopere con actos necesarios al suicidio de una persona).

El concepto de eutanasia de Bacon es muy oscuro, no es nada claro. Algunos autores (como P. Verspieren, *Face à celui qui meurt,* Desclée de Brouwer, París 1984) sugieren que Bacon aconsejó la eutanasia no tanto como una operación dirigida a acelerar la muerte del moribundo, sino como una operación orientada a que el moribundo escape de las angustias de su muerte, y a que una vez llegada la hora pueda morir con calma y tranquilidad (una especie de «cura paliativa» de nuestros días). Que Bacon haya sobreentendido explícitamente el concepto de eutanasia no como una operación orientada

a acelerar la muerte de un enfermo terminal, sino como una operación orientada a aliviar (o suprimir) el dolor que pueda acompañar a ese proceso (es decir: que hubiera puesto el peso de la eutanasia en el *eu* más que en el *thanatos*) no impide considerar al concepto baconiano de eutanasia como «eutanasia operada» (no meramente predicada). Y, sobre todo, el concepto de Bacon no excluye los casos en los que el alivio del dolor implique la aceleración de la muerte. Además, en cierto modo, cabría afirmar que la mayor parte de quienes defienden la eutanasia clínica lo hacen en función de ese alivio de sufrimiento, antes que en función de dar la muerte, como objetivo formal. La diferencia está en la conexión, en el plano del *finis operis*, entre el *alivio* y la *muerte*. Quien dispone administrar opiaceos (en dosis no letales) a un enfermo terminal con cáncer de hígado, no busca su muerte *per se*, pero sabe que los opiaceos (*per accidens*, colateralmente u oblicuamente) pueden acelerarla (aunque es ya más difícil determinar si no la aceleraría más el dolor). Lo que hay que rechazar es el supuesto de que el alivio del dolor y el proceso de la muerte (en un cáncer pulmonar o tronco cerebral) sean dos esferas separables: el *eu* no siempre es un mero epifenómeno del *thanatos*.

Por otra parte este concepto de eutanasia clínica no precisa si la bondad va referida al moribundo, al curso biológico del morir (y a los fenómenos que este curso puede comportar: convulsiones, terror, sufrimiento...) o a la vida que lleva un sujeto que aunque no pueda considerarse un moribundo, padece, sufre intensamente, y no ya por enfermedad orgánica sino por un accidente (el caso del tetrapléjico Sampedro, en 1998). En estos casos, la buena muerte (la eutanasia) no va orientada tanto a aliviar o dulcificar al moribundo (es decir, a proporcionarle una «muerte digna») cuanto a suprimir una vida considerada indigna, a eliminar el estado de un sujeto viviente que podría seguir viviendo un tiempo indefinido. Aquí pues la muerte se llama buena, no directamente, en sentido primario, sino indirectamente, en sentido secundario, en cuanto liberadora de un supuesto mal. Y obviamente habría que distinguir aquí si el sujeto mantiene una vida puramente «vegetativa» (el caso de un coma profundo irreversible) o bien si mantiene una vida «racional» (el caso de Sampedro, que logró mantener en torno a sí un círculo de amigos).

El juicio ético (bioético) sobre la eutanasia operatoria clínica o de compasión —sea activa, con cooperación del *moriturus*, sea pasiva— plantea cuestiones muy heterogéneas y no cabe dar un dictamen global fundado. Por ejemplo, es imprescindible tener en cuenta la distinción en el tratamiento de la eutanasia clínica primaria y de la eutanasia clínica secundaria. Hay situaciones de eutanasia primaria, aunque también de eutanasia secundaria, en las que puede acaso decirse que no estamos ante la muerte de un sujeto racional, sino de un organismo degradado, y que ya no es en sí mismo persona desde un punto de vista filosófico (aunque pueda seguir siéndolo jurídicamente, a efectos de herencia, sucesión política...). Podemos englobar estas situaciones en el concepto de *sujetos despersonalizados* desde el punto de vista funcional, y de modo irreversible. El tratamiento de estas situaciones es sobre todo moral (biomoral) y jurídi-

co (es decir, por relación a terceras personas). En estos casos el juicio bioético no tendría por qué ser disyuntivo (en sí o en no).

Las situaciones de eutanasia clínica secundaria son diferentes. Y no porque el sujeto pida o exija la muerte, sino porque él está de hecho viviendo entre personas (otra vez, es el caso de Sampedro). Y este círculo de personas resultaría convertido en un círculo vinculado por el objetivo «compasivo» de quitarle la vida al amigo, y no en círculo de amigos que desea que siga viviendo (mediante la consolación inspirada en la generosidad). Los deseos de morir de Sampedro, según algunos testimonios, habrían sido sostenidos, entretenidos y amplificados, si no sugeridos, por sus amigos, que consideraban indigna no tanto la muerte, cuanto la vida del tetrapléjico. Aquí cabría decir que hay amores que matan. Sin embargo hay situaciones de muy difícil «diagnóstico», como pueda serlo la eutanasia producida a través de la institución llamada del *despenador*, que estaba vigente entre los indios huichales de México, puelches de Argentina, nativos del Puno, del Perú, &c.: cuando el anciano había entrado en estado de decrepitud un experto (chamán, curandero, &c.) le quitaba violentamente la vida, es decir, las penas, mediante una torsión de la cabeza que le separaba las vértebras.

6. Hay otra forma de eutanasia no clínica que llamamos «eutanasia procesal» y que puede ser considerada como un caso particular de la eutanasia secundaria. La razón de suprimir una vida no reside ahora en el estadio terminal del moribundo orgánico, sino en el juicio sobre la indignidad de una vida, acaso biológicamente en plenitud, pero ética, moral y políticamente despersonalizada hasta el grado de la persona cero. La eutanasia procesal corresponde a lo que vulgarmente se llama la pena de muerte. Quienes arremeten contra la «pena de muerte» en su forma de eutanasia procesal (ha de tenerse en cuenta que la silla eléctrica, en Estados Unidos, fue concebida originariamente como eutanásica respecto de la horca) y, sin embargo, defienden, por motivos humanitarios la eutanasia clínica, primaria y sobre todo secundaria, no advierten la íntima conexión entre estas diferentes situaciones.

Índice

¿Qué es la Bioética? . . . 9
Hacia una Bioética materialista . . . 11
Estatuto gnoseológico de la Bioética . . . 21
Introducción . . . 21
I. La dualidad de la Idea de Bioética: gnoseológica y ontológica . . . 21
1. La Bioética constituida (gnoseológicamente) como una disciplina nueva . . . 21
2. La Bioética originaria, como dimensión (ontológica) de la vida . . . 24
3. La inversión del momento ontológico hacia el momento gnoseológico . . . 26
4. Cuestiones de génesis: vías diversas hacia la constitución de la Bioética . . . 29
5. Cuestiones de estructura: sobre el «estatuto gnoseológico» . . . 35
II. Cuestiones de génesis . . . 36
1. La Bioética, constituida por *segregación* interna . . . 36
2. La Bioética, constituida como *aplicación* de la ética a la vida . . . 42
3. La Bioética como *intersección* de disciplinas . . . 43
4. La Bioética como *descubrimiento* de un campo nuevo . . . 43
5. La Bioética como *reorganización* de un sistema previo . . . 44
6. La Bioética como *inflexión* de materiales anteriores . . . 44
III. Cuestiones de estructura . . . 52
1. La Bioética no es una ciencia categorial, ni una tecnología . . . 52
2. La Bioética no es, de hecho, una «disciplina filosófica» en sentido estricto . . . 52
3. El invariante problemático de la Bioética . . . 53
4. La unidad precaria de la Bioética . . . 53
Final . . . 55
1. La Bioética, conjunto de doctrinas en interacción confusa con diferentes sistemas de principios y de reglas . . . 55
2. Unidad doxográfica y unidad doctrinal . . . 55
3. La Bioética no puede invocarse sin apellidos: contra el eclecticismo . . . 56
4. La bioética plantea constantemente la necesidad de un *regressus* filosófico . . . 57

Principios y reglas generales de una Bioética materialista . . . 59
Introducción . . . 59
Sección I. La cuestión de los principios y de las reglas de la Bioética en general . . . 61
Sección II. Borrador de un sistemas de principios y de reglas de la Bioética materialista . . . 73
1. Principios y reglas de los términos . . . 74
2. Principios y reglas de las relaciones . . . 82
3. Principios y reglas de las operaciones . . . 84
Ensayo de análisis de cinco cuestiones desde la Bioética materialista . . . 87
Cuestión primera. El aborto . . . 87
Cuestión segunda. Los siameses . . . 90
§1. El significado del «problema de los siameses» en Bioética . . . 90
§2. Planteamientos precientíficos (metafísicos) de la cuestión . . . 94
§3. Replanteamiento del problema filosófico de los siameses tras el desarrollo de la teoría celular . . . 99
§4. Un dictamen sobre la conducta a seguir ante los individuos siameses desde las coordenadas de la bioética materialista . . . 113
Cuestión tercera. La clonación . . . 119
Cuestión cuarta. La tolerancia de una huelga de hambre a muerte de presos políticos o terroristas . . . 126
Cuestión quinta. La eutanasia desde una perspectiva bioética . . . 128
Índice . . . 133